

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter

Erich Hassinger

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 52 • 1961 • HEFT 2
POSTVERLAGSORT GÜTERSLOH

GÜTERSLOHER VERLAGSHAUS GERD MOHN

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

Concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER – EDITORS

Gerhard Ritter – Erich Hassinger – Harold J. Grimm – Roland H. Bainton –
Heinrich Bornkamm

INHALT Jahrgang 52, Heft 2

Zasius et la Réforme. Par <i>Pierre Mesnard</i> , Directeur du Centre d'Etudes Supérieure de la Renaissance de Tours, Tours, 59, Rue Néricault-Destouches	145
Herkunft und Sozialanschauungen der Täufergemeinde im westlichen Hessen. Von <i>Ruth Weiß</i> , Jena, St. Jakobstraße 31	162
Bischofsamt und Konsistorialverfassung in Preußen im Ringen zwischen Herzog und Landschaft im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts. Von Dr. <i>Jürgen Petersohn</i> , Würzburg, Bohlleitenweg 13	188
Christopher Davenport and the Thirty-Nine Articles: A Seventeenth-Century Essay toward Reunion. By <i>Robert I. Bradley</i> S. J., Visiting Lecturer (1961 till 1962), Seattle University, Seattle, Washington	205
„Sermones Brencij“. Mitteilung über eine gleichbetitelt Handschrift zur Ergänzung der Bibliographia Brentiana. Von <i>Friedrich Wilhelm Kantzenbach</i> , Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Augustana, Neuendettelsau (Mittelfranken)	228
Ein Jugendbrief von Moritz von Sachsen an Fürst Georg von Anhalt (25. Februar 1534). Von <i>Heinrich Bornkamm</i> , Professor der Kirchengeschichte, Universität Heidelberg	234
Zeitschriftenschau. Von Professor Dr. <i>Irmgard Höß</i> , Lehrbeauftragte für Reformationsgeschichte, Universität Erlangen-Nürnberg	236
Buchbesprechungen.	259
Alphabetisches Verzeichnis der im Jahrgang 52 besprochenen selbständigen Schriften	287

Zasius et la Réforme*

par Pierre Mesnard

Personnellement, voici une dizaine d'années que je m'intéresse activement au héros de cette rencontre. Lorsque l'on créa l'Institut d'études politiques de l'Université d'Alger et que je fus chargé d'y enseigner l'humanisme juridique, la figure de Zasius s'imposa à mon esprit comme la matière de mon premier cours. Je m'imprégnai donc du beau livre de Stintzing que vous avez eu la bonne idée de reproduire à l'occasion de ce centenaire: puis je plongeai dans les textes mêmes et dans les commentateurs. J'ai ainsi lu avec profit après Stintzing, Riegger, Naeff, Erik Wolf et quelques autres. Tout cela se profilait sur une étude générale du seizième siècle que je poursuis depuis trente ans et dont le *Blickpunkt* est maintenant situé dans le domaine des questions religieuses et culturelles. Déjà, j'avais essayé d'étudier sur ce terrain la rencontre d'Erasme avec Luther¹, et c'est probablement ce qui a donné à mes collègues de Francfort l'idée de m'entendre parler aujourd'hui d'une rencontre semblable, celle de Zasius avec Luther. Ce n'est pas à vraiment parler un autre problème, mais considéré à la lumière d'un autre dialogue, le même problème, celui de la crise profonde qui s'empara de l'Allemagne au cours de tout le seizième siècle et où la révolution luthérienne nous apparaît surtout aujourd'hui comme un élément de dramatisation et d'accélération historique. Cette crise, les meilleurs esprits du siècle l'ont traversée avec leur conditionnement social et leurs coordonnées personnelles. De plus en plus persuadé de la réalité des générations historiques et de la spécificité des caractères individuels, j'essaierai d'étudier l'influence de ces facteurs sur la conduite de Zasius envers le fait luthérien.

Cette étude n'apportera donc rien de radicalement nouveau par rapport aux auteurs déjà cités qui m'ont fourni la base de départ. Depuis Erasme et Christophe de Hochenberg dans sa belle oraison funèbre, tous les historiens ont senti le besoin de relier l'œuvre juridique de Zasius au caractère de l'écrivain: celui qui est allé le plus avant dans ce sens étant sans doute Erik Wolf en son célèbre chapitre sur Zasius dans les *Große Rechtsdenker*². Mais ce caractère lui-même n'apparaît peut-être jamais aussi nettement que dans la crise religieuse ouverte par l'avènement du luthéranisme: c'est ce que nous essaierons d'exposer ici en

* Allocution prononcée aux fêtes commémoratives de la Zasius-Tagung à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 25 mai 1961.

1. Dans la préface de mon édition de *l'Essai sur le libre arbitre* d'Erasme, P.U.F., Paris 1945.

2. *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 3^e éd., Tübingen 1951.

utilisant autant que nous le pourrions les méthodes d'analyse fournies par l'école caractérologique.

Un premier point qui s'impose c'est de situer avec précision l'époque qui formait le contexte réel de notre auteur. C'est le problème que la critique actuelle appelle avec Henri Peyre le problème de la génération. Un homme marche, en gros, avec son époque: mais dans cette époque il côtoie sous une forme plus ou moins concrète les hommes de cinq générations – la sienne, les deux précédentes et les deux suivantes. Certains esprits sont étonnamment plongés dans leur propre génération, certains autres fixés sur les générations anciennes, certains enfin marchent avec les générations montantes. C'est ainsi qu'Erasme appartient comme Zasius à la génération 1458–1467: mais sa difficulté à s'insérer dans son groupe d'une part, et d'autre part l'influence formatrice qu'il exerce sur la jeunesse ultérieure, le tournent beaucoup plus vers la génération suivante que vers la sienne: c'est pourquoi au début de la crise luthérienne, il est *en compétition* avec un humaniste qui né en 1483, se trouve de 16 ans son cadet. Rien de semblable dans le cas Zasius. Son activité n'est pas prospective mais actuelle: sa formation tardive d'étudiant âgé, son horizon de provincial, son activité de technicien habitué à mesurer les difficultés du jour, en font le vrai contemporain de ses contemporains, avec une soudure au moins aussi étroite avec la génération précédente qu'avec la génération suivante. Ce Zasius, nous sommes beaucoup trop pressés de le confronter avec Luther: en réalité cette confrontation n'a lieu qu'au moment où il aborde la soixantaine³. La plus grande partie de sa vie s'accroche à des repères beaucoup plus archaïques. En fait, tandis que Luther est l'homme qui disputera le sort de l'Allemagne avec Charles-Quint, Zasius est, dans le sens le plus plein du terme un contemporain de *Maximilien* né seulement deux ans avant lui. Il appartient donc essentiellement non à l'époque de la Réforme, mais à celle de la Prérenaissance allemande, cette période difficile mais glorieuse de l'empereur Maximilien. Sa date de naissance 1461 le met au milieu d'un groupe d'hommes dont on ne peut le séparer, qui s'échelonne de Geyler né en 1445 à Locher né en 1471 en passant par Wimpheling 1450, Sebastien Brandt 1458 et Konrad Celtis, 1459. Cette génération née sous le signe de la prise de Constantinople (1453) et de l'invasion turque, est surtout caractérisée par une vigoureuse conscience nationale, particulièrement sensible dans le Sud-Ouest de l'Allemagne où elle s'exalte devant le péril turc, l'expansion française et l'impérialisme helvétique. Ce patriotisme est très fort dans les milieux urbains et en particulier dans la bour-

3. Pour les Français, il est facile à la fois de remonter vers le passé l'intuition de Zasius et de mesurer la distance qui le sépare de Luther: l'intervalle entre les dates de naissance des deux hommes correspond exactement à la totalité du règne de Louis XI.

geoisie, l'université et certains cercles ecclésiastiques qui concourent au succès du nouvel humanisme. C'est de cet humanisme strictement germanique que procède notre Zasius, et dans le temps et dans l'esprit. Lorsqu'il est nommé greffier municipal à Fribourg-en-Brisgau il semble avoir été happé par le vent qui soufflait de Strasbourg et de Bâle. Il s'est délecté comme tous ses contemporains à lire en 1494 *la Nef des Fous*; mais la même année il cultive l'amitié de Jacques Locher, et reçoit la visite de Konrad Celtès, cet humaniste – en chef qui inspecte si curieusement au nom de l'empereur tous les nouveaux foyers de culture des pays Rhin-et-Danube. En 1501 toute cette région est mise en émoi par un fait qui paraît avoir eu sur les contemporains un retentissement considérable, c'est la sécession de Bâle qui semble ouvrir aux Suisses le chemin de Strasbourg. Le patriotisme chatouilleux des humanistes rhénans s'exhale par la plume de Wimpheling (*Germania*, 1501) et par l'admirable hymne de Celtès en l'honneur du quadrilatère germanique de 1502. C'est dans cette atmosphère que s'effectue la pleine maturation culturelle de Zasius, qui va de son activité littéraire de *ludimagister* à l'école latine de Fribourg (1496 à 1499) à son entrée dans le corps enseignant et à sa consécration comme *Doctor legum* en 1501. Et ce n'est pas son élévation à la dignité de conseiller impérial en 1508 ni les différents hommages qu'il rend à ce titre à Maximilien en 1510 qui peuvent l'avoir fait dévier de cette lignée d'humanisme allemand où le culte des belles-lettres et du droit s'exerce avec la conscience de participer à l'essor de la patrie et au service de l'Empereur.

Il est bien évident que cette position générale ne doit pas être oubliée quand on étudie l'œuvre juridique de Zasius, en particulier dans la comparaison avec Budé et Alciat. Mais elle intervient aussi sur le plan religieux, d'abord parce que la crise luthérienne rencontrera chez Zasius une systématisation des valeurs déjà effectuée, ensuite parce que cette position commande sur le plan religieux un certain nombre d'attitudes de sympathie ou d'opposition qui marqueront l'évolution de Zasius dans ses rapports avec la Réforme.

Que Zasius ait toujours eu, dans son action, une dimension de pensée correspondant à la religion, il ne nous est pas permis d'en douter. D'abord parce que l'originalité même de son œuvre juridique, qui consiste à accorder autant que possible les normes du droit romain avec l'esprit des coutumes allemandes, l'amenait constamment à apprécier la manière dont le christianisme avait transformé la civilisation. Ce christianisme historique et juridique ne se laisse pas couper de l'autre; on passe vite du droit qu'il inspire à la théologie morale, et de celle-ci à la théologie dogmatique. Les rapports étroits du droit civil et du droit canon débouchent ainsi sur le droit naturel, et sur le droit divin révélé. Zasius abordait ainsi à l'occasion les problèmes difficiles où l'obligation juridique ren-

contre les impératifs de la conscience, par exemple dans son *Quaestiones de parvulis Judaeorum baptisandis* de 1508. Cet ouvrage suffirait à montrer combien Zasius partageait jusque dans leurs préjugés et leurs passions les vues du christianisme historique allemand de son époque. Son commentaire du livre du *Digeste Sur les origines du droit*, 1518, ne néglige pas les sources chrétiennes, ni les théologiens modernes. Son œuvre entière témoigne une connaissance approfondie de saint Jérôme et de saint Ambroise⁴, qu'un ami d'Erasme ne pouvait pas ne pas fréquenter. Il connaissait certainement la somme de saint Thomas d'Aquin, Pierre Lombard, avec les commentaires de Cortesius⁵, et très probablement, d'après sa correspondance, Guillaume Biel et tout le courant des Frères de la vie chrétienne. Neff rappelle opportunément ses relations suivies avec des théologiens de diverses tendances, tels que Capiton, Berus, Cortesius, Zwingli et Luther.

Enfin, c'est le moment de nous rappeler que toute la littérature allemande du protohumanisme est traversée d'une inspiration religieuse parfois critique ou vulgaire, mais toujours profonde, et que les lecteurs ou amis de Wimpfeling, de Brandt, de Locher, ne pouvaient pas être insensible à cet espèce de grondement continu annonciateur de l'orage luthérien. La grosse question à l'époque, c'est de savoir si toute cette électricité s'amassera autour des éclairs ciselés qui sortent des mains d'Erasme et si la réforme attendue sera universelle ou simplement allemande! Mais il aurait fallu être bien insensible pour échapper à tant d'effluves religieuses, et bien léger pour ne pas essayer de se situer soi-même dans un conflit d'idées qui allait en quelques années atteindre à son paroxysme. Zasius n'était ni l'un ni l'autre, et c'est pourquoi nous ne pouvons admettre qu'un de ses meilleurs historiens déclare qu'il n'a pas été touché par la spiritualité de son temps et que «à strictement parler il n'a jamais pris de décision concernant sa vie religieuse⁶». Aussi Zasius, initié à la théologie sans doute dès son séjour de 1477 à l'Université de Tübingen a-t-il suivi avec intérêt comme tous les contemporains l'évolution des esprits. Cette évolution se traduit par une série d'«affaires» à l'occasion desquelles les combattants se comptent de chaque côté, chacun faisant par ailleurs le point de sa situation personnelle. Il y a d'abord *l'affaire de l'Eloge de la Folie* (1509) et, en général, de l'offensive erasmienne contre les moines et les abus. Si l'émotion est grande aux Pays-Bas, à Rome et à Paris, les Allemands marchent comme un seul homme: ce ne sont pas les lecteurs de *la Nef*

4. Cf. Neff: *Ulrich Zasius, ein Lebensbild*, pp. 15 et circa.

5. In quatuor libros sententiarum P. Lombardi commentarii, Rome 1513. Le fait que R. Rhenanus les réédite à Bâle en 1540 montre l'influence qu'ils ont eu dans les pays du Haut-Rhin.

6. Erik Wolf. *op. cit.*, p. 78, ligne 3.

des Fous qui pourraient trouver à redire à la satire erasmienne: à cette époque l'accord est presque complet sur le plan d'un humanisme chrétien, critique et constructif dans les cadres de l'Eglise traditionnelle.

L'affaire Reuchlin⁷ amène déjà des réactions plus diverses et plus nuancées. L'enthousiasme qu'elle soulève dans certains milieux germaniques ne saurait évidemment pas se rapporter à la seule défense d'une littérature hébraïque qui est le moindre souci de la noblesse batailleuse et antisémite. Tandis qu'Erasme dans l'*Apothéose de Capnion* exalte en Reuchlin le saint martyr de la philologie, Ulrich de Hutten reprend la tradition trop vivante du *grobianisme* dans ses *Lettres des Hommes obscurs*, 1515. Mais celles-ci sont très importantes pour juger de la cohésion du groupe des humanistes allemands: en particulier le poème composé par le pseudo-Maître Philippus Schlauffraff et qui raconte ses déboires dans la visite des universités de langue allemande. La conspiration de la noblesse et des humanistes avec les juristes et les poètes contre les théologiens réactionnaires y est décrite avec beaucoup de verve et de précision. Zasius y est un peu caricaturé, mais avec assez de vérité: c'est un vieillard redoutable dans la discussion et son disciple Amerbach est prêt à soutenir à coups de bâton la dialectique de son maître⁸. Zasius est donc considéré comme entièrement d'accord avec les amis de Hutten, tandis qu'à plusieurs reprises dans la lettre citée, entre autres et dans la lettre LIX on sent très bien qu'Erasme est en train d'abandonner ces partisans trop excités dont il ne veut à aucun prix passer pour le capitaine: «Erasme se tient à l'écart» (*op. cit.*, t. II, lettre LIX, p. 216), telle est la conclusion à laquelle on en arrivait après une bagarre de 5 ans. Et cette opinion est grave: car s'il reste aux yeux de tous le champion de l'humanisme et de la théologie progressiste, Erasme ne peut plus désormais tenir la place à laquelle tant d'Allemands l'avaient invité à son retour d'Angleterre, celle de héraut de la nation allemande et d'avocat de ses revendications religieuses et culturelles.

7. On peut considérer qu'elle devient vraiment «une affaire» à partir de 1511 où paraissent à la fois l'attaque de Pfefferkorn, le *Speculum manuale* et la réponse de Reuchlin, le *Speculum oculare*. L'un des épisodes marquants fut la sentence de l'Université de Paris (août 1514) condamnant au feu ce dernier ouvrage et exigeant une retractation. C'est en somme à cette sentence que répond le célèbre pamphlet de Hutten, qui eut gain de cause.

8. *Epist. Obscur. Virorum*, 184 cité par Erik Wolf, *op. cit.*, p. 78. Trad. fr. *Epîtres des hommes obscurs*, coll. Lumen Animi, Paris, t. II, lettre IX, p. 44. — On peut se demander s'il n'y a pas quelque malice à ranger Zasius dans le camp des scotistes, alors qu'Erasme lui reprochait de citer trop abondamment Saint Thomas. Cf. Lettre de Déc. 1515, Allen, *Erasmii Ep.*, t. II, p. 178 (et non 170 comme le note l'Index): «quanquam Thoma citato nonnihil inquinasti splendorem tuae dictionis.»

Et c'est ce qui apparaît tout de suite avec ce que les contemporains devaient bien appeler «*l'affaire Luther*» avant d'en saisir toute la portée historique. En ce qui concerne Zasius, elle éclate juste au moment où par un double effort de pensée et de style il venait précisément de rejoindre les positions erasmiennes. Depuis 1513 les deux hommes avaient échangé une de ces correspondances pompeuses et vides par lesquelles les érudits de l'époque s'immatriculaient dans la République des Lettres, et le résultat attendu avait été atteint: Erasme tout en soulignant quelques exagérations provinciales avait bien voulu introduire Zasius dans sa cour de thuriféraires officiels et accepter l'hospitalité de ce nouveau disciple, qui pouvait être à l'occasion une caution importante. Mais l'entrevue qu'il eut avec Zasius en 1518 semble lui avoir réservé quelque surprise: «Notre rencontre a tant élevé et enrichi l'image que je me formais de toi que j'ai désormais l'impression d'avoir jusqu'alors méconnu ta vraie grandeur. Je m'attendais à ne trouver qu'un juriste, certes éminent et digne de toute admiration, mais rien qu'un juriste⁹. *Alors qu'il n'y a probablement parmi les mystères ou les discussions des théologiens aucun point qui ait échappé à la puissance de ton esprit et à la rigueur de ton examen.* Jusqu'à quelle profondeur d'exigence philosophique n'as-tu pas pénétré? Y a-t-il quelque part un livre ou un témoignage du monde antique ou du monde présent que tu n'aies déchiffré, analysé, assimilé¹⁰?» Même en faisant la part d'une exagération courtoise, on ne peut pas après la lecture de ce texte, dénier à Zasius une grande compétence en matière religieuse, au moment où va éclater la Réforme.

Cette compétence s'exprime par une prise de position très nette de Zasius dans son Commentaire de la Loi 2 *De Origine juris* (Ed. Bâle 1518), où il se déclare en faveur d'une théologie humaniste. Et cette théologie il la définit par ses princes actuels «dignes de figurer dans l'album des anciens, c'est-à-dire des vrais théologiens». Or le classement de ces théologiens est le suivant: En tête vient toujours «l'illustre Erasme de Rotterdam qui reste toujours et de loin le premier de tous les grands penseurs, et qui, de la tête aux pieds n'est que sagesse» (Térence, *Adelphes* 3,3,40) et qui (bien qu'on vienne à bout même de Codrus) résiste à toutes les tempêtes et aux assauts d'un âge avancé. Ensuite viennent Capiton, le théologien de Bâle, Louis Bär, également de Bâle, «Martin Luther de Witten-

9. On voit qu'en 1518 Erasme était toujours en proie à ses préjugés contre la culture des juristes, et n'avait pas varié sur ce point depuis sa lettre mémorable d'Orléans en 1500 (à Faustus Andrelinus, Allen, n° 134). Malgré certaines assertions récentes il semble bien qu'il n'ait jamais compris l'humanisme juridique; et c'est une lacune grave de sa doctrine, comme nous le signalions dans *l'Essor de la philosophie politique au XVIème siècle*, 2ème éd. Vrin éd., Paris 1952, pp. 137 à 140.

10. On s'étonne que Wolf ait pu citer cette page sans en saisir toute l'importance.

berg, homme remarquable par la pureté de sa vie et par l'excellence de sa culture»; Jean Eck, que Zasius place au rang des plus grands esprits tout en notant son désaccord avec lui sur plusieurs points de doctrine, et Paul Cortesius «théologien d'une rare élégance et d'une rare profondeur». «En suivant ces hommes qui marchent dans le droit chemin, et avec l'aide des autres auteurs célèbres nous pouvons être sur de retrouver, après l'avoir dégagé des voiles de l'erreur et du tumulte des discussions, le véritable visage antique et toujours resplendissant de la théologie¹¹.»

On peut remarquer ici que de Eck et de Cortesius à Capiton et à Luther, Zasius décrit l'éventail complet de l'humanisme théologique dont Erasme occupe justement le centre. Le but qu'il fixe à ce mouvement, c'est le retour à une doctrine épurée, débarrassée de toutes les dévotions parasitaires et de toutes les subtilités d'école, mais à une doctrine absolument sûre et traditionnelle. C'est pour la réalisation de ce but qu'il met son espoir en Luther, et quand ce dernier partira pour Leipzig il emportera tous les vœux de Zasius parce que celui-ci le considérera à ce moment comme l'un des représentants les plus marquants de la «philosophie chrétienne» restaurée par Erasme. «C'est Erasme qui a ouvert l'école de la vérité. Longtemps il a combattu seul comme Coclès à l'entrée de son pont; mais maintenant Luther, qui n'en a jamais été très éloigné, combat à ses côtés» (*Ep.* p. 36).

Ce qui est très significatif chez Zasius, c'est qu'il suit les événements plus en fonction de ses élèves que de son propre engagement personnel. Pour éviter que ces jeunes gens ne se fourvoient, il les tient au courant des grands débats de la culture, en leur précisant les gains acquis, les espoirs et les risques. Aussi pouvons-nous suivre l'évolution religieuse de Zasius sur deux plans différents: dans ses lettres à Erasme qui reste longtemps par rapport à Zasius dans la position de conseiller spirituel, et dans sa précieuse correspondance avec son disciple Amerbach, échange qui garde très souvent le ton d'un entretien intime et familial. C'est à Amerbach que Zasius a écrit le texte si souvent et si maladroitement commenté: «Ce que je reçois de Luther je l'accepte comme parole d'Évangile¹².» Mais le même Amerbach recevait peu après des conseils de prudence coïncidant

11. «*Quorum ductu, si recta pergant, aliorumque clarorum virorum auspicio, veterem et illustrem illam theologiam, rejectis sophismatum involucris, opinionumque procellis remotis, revocari facile posse confidimus*» cité dans Riegger, *Udalrici Zasii Friburg, quodam celeberrimi epistolae ad viros aetatis suae doctissimos*, Ulm 1774, pp. 121-122. Comme on le voit ici le latin de Zasius est capable d'atteindre à la grande éloquence cicéronienne.

12. C'est ainsi qu'il faut traduire le mot à mot: «comme si cela venait d'un ange.» Il s'agit d'une parole inspirée d'en haut, comme le sont les textes sacrés.

avec les premiers échos fâcheux sur l'attitude de Luther: «Je te mets en garde contre l'idée qu'il ait surgi là-bas un nouveau Christianisme. Tu me parais prendre trop de goût aux sermons de Luther contre les préceptes de l'Eglise. Prends garde qu'une révolution aussi brutale ne te soit funeste, car ainsi que le dit le juriste Paul, le saut d'un extrême à l'autre est toujours plein de danger!» (Lettre du 15 juillet 1519).

Au fur et à mesure que lui parviennent les nouvelles de Leipzig, son front se rembrunit: les humanistes de Constance – même ceux qui passeront plus tard à la réforme – ont penché plutôt du côté de Eck. Lui-même écrit à Capiton son indignation devant les deux thèses luthériennes de l'inutilité des œuvres et de l'invalidité du pouvoir pontifical: «Luther ne cesse de soutenir des paradoxes inutiles et pleins de danger, et dans la conversation il en rajoute encore» (*Ep.* p. 23). C'est à partir de ce moment que va s'opérer le clivage entre les humanistes qui suivent Luther dans sa révolte et ceux qui restent fidèles à la tradition. Zwingli, qui opte résolument pour la réforme, presse son ami Zasius de prendre parti pour Luther, mais c'est pour recevoir un refus fortement motivé (mars 1520) «les Wittenbergeois (c'est ainsi que Zasius désigne désormais les Luthériens pour exprimer qu'ils ne sont plus *nostri*) en sont arrivés à combattre Eck là-même où il a raison et c'est ainsi qu'ils causent leur propre perte».

Les déclarations de Zasius dénotent une connaissance approfondie des théories de Luther et le choix qu'il y opère n'est pas d'un homme qui fasse peu de cas de la spiritualité, au contraire. Il a été sensible à tout ce que Luther après Augustin retrouve dans la théologie paulinienne de la grâce, de la pénitence et du pardon. «Là je le suis, là je l'admire et je suis prêt à le défendre. Mais sa doctrine contient des vices qui me répugnent. Sa théorie sur l'iniquité des bonnes œuvres est tellement inouïe qu'on a peine à la comprendre.» Il faudrait sans doute prendre ces déclarations luthériennes avec un grain de sel, comme Carlostadt: «*Autrement tout notre droit irait contre Luther ...*»

«Enfin Luther essaie de prouver dans son dernier écrit que le pape n'est pas, de droit divin, l'évêque universel et le premier en dignité. A quel point cette idée me choque, je ne peux te l'exprimer. Après quoi il part en guerre contre les décrets pontificaux dont il méprise l'autorité et dédaigne comme *frigidissima* sans en donner la moindre preuve ...»

Une seconde lettre reprenait, en les amplifiant, ces deux vérités complémentaires. Zasius proclamait sa gratitude envers Luther pour l'aide spirituelle que lui avait apportée sa doctrine de la justification par la foi. Mais il ne reconnaissait pas dans la conduite du Wittenbergeois l'*humilité* qui aurait dû être la première conséquence de sa théologie; bien au contraire il était choqué par l'opiniâtreté d'une lutte au cours de laquelle se manifestait un bon nombre d'er-

reurs. La pire de toute apparaissait dans le rejet de l'autorité pontificale la mieux établie: «Attaquer la majesté du droit canon, vouloir même la renverser!» C'était de toute évidence une attitude scandaleuse, et par ailleurs dépourvue de tout fondement. Zasius avait, de toute évidence, étudié le cas d'assez près, car il avouait avoir eu envie, à plusieurs reprises, de réfuter lui-même les points de départ de son hypothèse; rien de plus facile! Mais il conservait trop d'affection envers Luther¹³ pour se laisser saisir lui aussi par le démon de la polémique.

La première lettre faisait appel à la médiation des humbles ou des pacifiques; elle respirait profondément le parfum de l'évangélisme erasmien et de la *devotio moderna*. Mais la seconde montrait déjà le luthérianisme envahissant toute la région de Fribourg: cela nous permet de définir l'attitude de Zasius qui n'a pas encore perdu contact avec les novateurs, mais qui commence déjà à réfréner l'ardeur de ses interlocuteurs «lorsqu'ils luthérianisent un peu trop à mon goût».

Cette position s'exprime d'ailleurs dans la lettre si digne que notre grand juriste se décide enfin à écrire à Luther en personne le 1^{er} septembre 1520. Zasius continue de s'y déclarer dévoué corps et âme à Luther qui lui a beaucoup donné en attirant son attention sur l'importance capitale de la Grâce et les conséquences qui en découlent. Il loue presque sans réserve *l'exposition des dix commandements et le Commentaire de l'Épître aux Galates*, qui lui a fait comprendre le passage du salut par la loi au salut par la foi: «en un mot, j'affirme que tu es le seul à mériter le titre de théologien savant et raisonnable». Mais ces éloges qui ont paru incroyables à un critique catholique comme Riegger étaient suivies d'une restriction capitale:

«Toutefois je crains, si tu me permets de te l'avouer, que dans ta doctrine un certain nombre de points ne laissent à désirer. Beaucoup de gens pensent que, dans l'ardeur de ton combat contre Eck (que tu parais avoir définitivement terrassé) tu as beaucoup trop ravalé l'autorité du Siège apostolique. Personnellement je ne me permets pas d'opiner sur le fond théologique du problème qui échappe à ma compétence, mais en ce qui me concerne j'ai aussi quelques points qui me formalisent. Le témoignage de tant de générations qui ont reconnu la primauté de l'Évêque de Rome, l'autorité de tant de saints personnages, il me paraît imprudent et téméraire de les ébranler si l'on n'est pas appuyé sur des preuves irréfragables. Si notre droit avait le moindre crédit à tes yeux, cette considération paraîtrait irréfutable: car nous regardons comme un tort le fait de vouloir bouleverser un état de choses qui a été reconnu comme droit de temps immémorial.»

Une fois démasquée cette position centrale sur laquelle se brisera l'assaut des

13. «Car il m'est toujours plus cher qu'aucun autre.»

réformateurs, Zasius supplie une dernière fois Luther d'assouplir son attitude et de respecter les lois de l'Eglise.

Mais l'avertissement à Luther venait trop tard. *La Lettre à la Noblesse chrétienne de la Nation allemande* était déjà parue, *la Captivité de Babylone* allait paraître; il ne s'agissait plus d'excès de langage, ni même de rébellion, mais de schisme déclaré.

Après la diète de Worms (Avril-Mai 1521) Zasius pouvait encore admirer la science et le courage de Luther, il ne pouvait plus marcher avec lui.

Sur l'autre front, pourrait-on dire, c'est au contraire Erasme qui tire les premiers coups de semonce, avec sa lettre très explicite du 4 janvier 1522 au «*Ter Maximo Zasio*», (Allen n° 1252) «Quant à l'affaire luthérienne, je ne sais comment elle tournera. Pour moi, depuis le début, j'avais prévu un dénouement séditieux et maintenant je le redoute. Dieu en aura été témoin: toute cette campagne a été entreprise et menée contre mon conseil. En ce qui te concerne, dans la mesure où tu as pris jadis ouvertement le parti de Luther, je pense qu'il est plus prudent de te taire que d'écrire contre lui: car cela ne serait pas imputé à une inspiration louable, mais à la crainte ou à la légèreté. Laisse le donc à son destin ...» Il semble bien que ce soit à cette épître d'Erasme que Zasius réponde dans sa lettre du 20 mars 1522 (Allen n° 1266):

«Juger la doctrine de Luther, je ne pense pas que cela soit mon affaire, car je ne suis pas expert en la matière: mais je ne peux pas m'empêcher de dire que j'en approuve certains points, si certains autres me déplaisent. En outre, d'une façon générale, j'ai toujours cru que toute doctrine ne tarde pas à s'écrouler si elle est purement humaine, mais que dans le cas contraire elle durerait avec l'aide du Saint Esprit. Mais c'est à toi qu'il revient, dans ton propre domaine, (*quod tuum est*) de veiller à la défense et illustration de nos saintes lettres. Tu peux compter dans ce but sur ton savant confrère Dorp, et sur le concours de ce petit groupe avec lequel tu travailles à éclairer la chrétienté. Tes doctrines sont en effet d'autant plus pures qu'elles s'écartent le moins possible du pied de la lettre, d'autant plus sûres qu'elles reposent sur les textes les plus exacts.»

Zasius poussait donc déjà Erasme à intervenir pour ramener Luther dans la ligne de l'humanisme chrétien. On ne s'étonne donc pas que cette lettre ait été précédée de peu par un billet à Amerbach qui fait le point des jugements comparés de Zasius à cette étape du débat: «Si Erasme possédait la volonté d'écrire avec autant d'intrépidité et de conclure avec autant de précision que Luther; et en revanche si Luther avait reçu la culture, l'éloquence, la modération et la prudence d'Erasme, jamais les dieux n'auraient créé un animal aussi excellent! Pour moi je m'intéresse à l'un et à l'autre, mais je préfère Erasme» (5 oct. 1521,

cit. Allen, t. V, p. 1, note 9). On voit que la hiérarchie des valeurs demeure inchangée, même au moment où l'étoile de Luther brille à son zénith.

La situation concrète qui résultait de tout cela n'en restait pas moins complexe. Le lutheranisme s'efforçait de s'organiser en église. L'un des anciens élèves de Zasius, Thomas Blarer, qui avait accompagné Luther à Worms, essaya de gagner son ancien maître à la cause et lui écrivit dans ce but une lettre engageante. Malheureusement il la fit porter par un étufiant de Wittenberg dont le comportement de progressiste exalté ne pouvait qu'exaspérer Zasius. Aussi apparût-il à son interlocuteur comme le prototype du vieux réactionnaire intraitable: «Il s'agit d'un professeur chevronné qui ne peut s'intéresser qu'à des lois ou des statuts et à tout ce qui sent les vieilles latrines.» C'est le ton et l'odeur des *Lettres des hommes obscurs*, mais cette fois-ci sur le plan de la rencontre effective. A cette mise en demeure Zasius répond par la fameuse lettre à Blarer (XII cal. Januarii 1521), qui coupe définitivement les ponts avec les Luthériens. Zasius était tout à fait conscient de cette opération, car un an plus tard il renvoie Amerbach à cette décision négative dont il ne se repent pas «car je ne suis pas un mannequin bourré de duvet pour m'effrayer des tragédies luthériennes» (Janvier 1522).

Son désir personnel était de vivre en paix et d'autant plus qu'il traversait des années difficiles, l'épidémie de peste venait de lui enlever une femme tendrement aimée autant pour elle-même que comme animatrice d'un foyer agréable et largement ouvert aux étudiants et aux amis. En outre l'horizon de la vie quotidienne était désormais obscurci par les querelles d'idées. L'édit de Worms contre les luthériens avait été vite publié dans les marches autrichiennes. L'université de Fribourg perd ainsi la clientèle des étudiants progressistes; la vie y devient très vite insupportable par la tension entre la majorité catholique et une importante minorité luthérienne. *Sur le plan personnel*, Zasius s'est créé deux règles. L'une, qui met d'accord son orthodoxie et son sens critique, est de faire le départ dans l'œuvre des novateurs entre leurs écrits profitables et leurs erreurs de conduite: «Nobis ea est constituta ratio ut, si quid scripserit homo doctus, quod sanum sit, sicuti multa scripsit, ea sequamur, sin movet turbulentius, fato relinquam» (*Lettre à Amerbach*, 1523). La seconde est d'essayer de sauvegarder les amitiés personnelles qui lui sont chères, dans quelque camp que se rangent ses partenaires; le fait qu'il y parvint en ce qui concerne Amerbach, Blarer, Engelbrecht et bien d'autres est tout à l'honneur de son esprit de tolérance.

Malheureusement l'imbrication absolue des facteurs politiques et religieux qui allait bientôt conduire à la reconnaissance du principe *cujus regio ejus et religio* conduisait vite à des solutions radicales. La disputation de Zurich en 1523 avait mobilisé les forces des luthériens et relevé leur courage par le spectacle des pro-

grès accomplis dans la région du Haut-Rhin. Mais en Juin 1524 la diète des villes de l'Autriche antérieure déclanche la contre-attaque catholique; le 6 Juillet 1524 les princes de l'Allemagne du Sud scellent leur union à Regensburg contre les luthériens. Ils ont trouvé un chef dans la personne de l'Archiduc Ferdinand d'Autriche. Ce prince énergique passe quelques jours à Fribourg en Juillet 1524. Il y rencontre Zasius, qui le séduit; de son côté le juriste a l'impression de retrouver enfin un digne continuateur de Maximilien et son loyalisme s'exalte de cette entrevue¹⁴. C'est avec une conscience de plus en plus nette qu'il *entre officiellement dans le camp traditionnaliste, ou plus exactement qu'il y reste*. Le 21 Juillet 1524 il prononce au nom du conseil de l'Université un discours public condamnant nettement Luther «*comme auteur d'une secte exécrationnelle*», discours qui consomme la rupture. «Depuis ce temps, écrit-t-il à Amerbach, je suis maudit par les Luthériens, mais je m'en réjouis de tout cœur» (Lettre à Amerbach, p. 79).

Au point de vue doctrinal, ses convictions sont renforcées par la publication en 1524 de *l'Essai sur le Libre Arbitre* d'Erasme. Zasius est rempli d'admiration pour l'excellence de la doctrine: «si ce livre est traduit en allemand, ce sera certainement le meilleur des contre-poisons contre les propositions funestes de Luther sur ce point. Elles m'ont toujours déplu, mais je manquais de l'esprit et de la connaissance de l'Écriture Sainte pour pouvoir les réfuter: maintenant, Dieu soit loué! je puis dormir plus tranquille» (Lettre à Amerbach, XII cal. Octobre 1524). L'examen qu'il fait de ce livre et de la réponse de Luther, quand aura été publié le *De Servo arbitrio*, ne laisse aucun doute sur la compétence ni sur la doctrine de Zasius. D'une part il tient avec Erasme pour les valeurs de l'humanisme chrétien, contre ce qui leur apparaît un nouveau manichéisme, d'autre part il condamne rigoureusement Luther pour ne tenir aucun cas de la doctrine millénaire de l'Eglise, qui fournit à Erasme une armée ordonnée d'autorités irréfutables. Zasius définit ici avec la plus grande netteté ce qui sera la position inexpugnable de Bossuet dans toutes ses controverses, à savoir «*la défense de la tradition et des Saints Pères*». La phrase la plus importante de ses deux exposés me paraît être la suivante: «*Erasmus Doctores Ecclesiae, si quando a via ut homines declinarunt, modeste in ordinem et reverenter redigit: Lutherus totos et omnes eliminat.*»

Les deux lettres ne cessent en effet de reprendre le parallèle classique entre Luther et Erasme. Il ne s'agit plus comme jadis, de les aligner, mais au contraire

14. Les relations ainsi créées ne feront que se développer. Zasius rédigera pour Ferdinand en Février 1525 une consultation contre celle des docteurs de Bologne et de Milan dans l'affaire du comté de Görz. Il lui dédie ses *Intellectus singulares* achevés dans l'été 1525 et publiés en Janvier 1526 avec une réédition des *Lucubrationes* chez Cratander à Bâle. Ferdinand donne à Zasius en Décembre 1524 le privilège de garder son emploi, même si santé lui interdisait de faire des cours, privilège renouvelé en 1531.

de montrer quel abîme les sépare. Il faut désormais être aveugle pour ne pas préférer et de beaucoup, la doctrine d'Erasme à celle des Luthériens¹⁵. C'est maintenant l'heure du choix entre les deux étendards, comme l'exprime la lettre anxieuse que Zasius écrit à Amerbach en Novembre 1525: «*Serais-tu de l'avis de Luther?* Il n'est pourtant plus chez vous en odeur de sainteté depuis qu'il s'oppose à vos Carlostadt et Oecolampade! Mais, Dieu merci, tu n'es pas encore perverti, tu restes expressément *un chrétien érasmien*.»

Ce n'étaient pas d'ailleurs les contre-coups sociaux de la révolution luthérienne qui auraient pu modifier le jugement de notre auteur. La révolte paysanne gronde dans toute l'Allemagne du Sud. Différentes bandes finissent par se réunir à proximité de Fribourg-en-Brisgau et par investir la ville. Un bombardement assez violent où le maison de Zasius reçoit un boulet de huit livres et la menace d'un assaut général eurent raison de la résistance bourgeoise; la ville dû conclure avec les insurgés une convention qui lui faisait l'honneur redoutable d'être admise comme membre de la grande Ligue des Paysans. Ce qui choque le plus Zasius dans les conditions de cet accord c'est la clause «ridicule» qui réclame «que l'Evangile soit défendu, ou comme ils disent appliqué, comme si les chrétiens ne l'avaient jamais fait jusqu'à présent¹⁶». Il n'avait donc peut-être pas tellement tort de rendre Luther responsable de tous ces troubles sociaux. Il le faisait d'ailleurs dans les termes les plus énergiques: «*Le fléau de la paix, Luther, le plus misérable des bipèdes, a plongé toute l'Allemagne dans une crise telle que l'on peut s'estimer heureux lorsqu'on ne périt pas sur le champ*» (Lettre à Amerbach, Pâques 1525). La cause est donc entendue et si Zasius peut bien encore à l'occasion rendre çà et là hommage à quelqu'une de ses qualités, Luther n'en est pas moins dorénavant passé sur le plan religieux comme sur le plan social, au rang des ennemis publics.

Mais le luthéranisme n'était peut-être plus, dès cette époque, le maître-courant de la réforme. Il restait à Zasius une dure épreuve, celle de voir un danger encore plus grand surgir de ce *christianisme érasmien* qu'il avait peut-être assimilé un peu vite à l'orthodoxie traditionnelle. Il est inutile de rappeler la place de

15. «Videre est, quantum chaos sit inter Erasmi et Lutheri spiritum; ille suum occultit, quantum potest, hic immodice uno impudenter jactitat, hujus (spiritus) parit inimicitias, lites, aemulationes, iras, concertationes, sectas, invidias, caedes etc. ... illius pacem, lenitatem, benignitatem, bonitatem, fidem, mansuetudinem: hic immoderatissime efferatur ad omnia quae effutierit; ille pacifie, modeste, tractabiliter et cum moderamine docet; quapropter, nisi essemus, qui alicujus doctrinae opinionem habemus, plane caeci, imo obsessi a daemonibus, facile perspiceremus, facile cognosceremus, quo grande gradu Erasmi doctrinae, imo Domini essent Lutheranis anteferendae.»

16. Cité dans Stintzing, *Ulrich Zasius*, p. 266.

Zwingle dans ce courant de rationalisme qui déferla vers la Suisse et l'Allemagne du sud après la dispute de Zurich. Bucer et Capiton à Strasbourg sont déjà sur la voie des interprétations symbolistes; Carlstadt a apporté à Bâle le radicalisme de la gauche luthérienne. On discute de plus en plus fort entre réformés sur la véritable portée de la Cène et le sens de l'Eucharistie. Or, sur ce point, la position de Zasius n'est pas tellement éloignée de celle de Luther: «Le Seigneur a fait un miracle, il s'agit de le croire et non de l'expliquer.» C'est ce qui explique la vivacité de sa réaction lorsque Oecolampade, son ancien ami, publia à Bâle l'ouvrage le plus symboliste qui ait jamais paru sur l'Eucharistie: «*De Genuina verborum Domini: hoc est corpus meum juxta vetustissimos authores expositione liber*» en Septembre 1525.

Devant le succès du volume, le Conseil de la ville de Bâle avait nommé pour l'examiner une commission composée de Ludwig Baer, professeur de théologie, de Cantiuacula et de Boniface Amerbach, professeurs de droit, et d'Erasme. Pour autant que l'on puisse savoir quelle fût exactement son opinion, Erasme l'exprima dans ces termes rendus publics dans sa réponse à Leon Jud: «S. P. Magnifiques Seigneurs, pour répondre à votre désir, j'ai examiné le livre de Jean Oecolampade sur la Cène du Seigneur; je le trouve savant, habile, accompli (*doctum, disertum, elaboratum*), je dirais même pieux, si l'on pouvait appeler pieux ce qui est contraire à la doctrine et à la croyance commune de l'Eglise, dont je pense qu'il est toujours dangereux de s'écarter¹⁷.» La lettre à Conrad Pellican, datée par Allen du 15 oct. 1525, qui confirme à peu près les termes de cette déclaration, ne fait qu'accentuer l'impression d'une résistance réduite au fidéisme, alors que l'on admire l'exégèse et la dialectique du théologien dont on regrette presque de ne pouvoir accepter les idées. Mieux valait à ce compte se placer sur un terrain de droit pur, comme le fit Amerbach, qui, ne se reconnaissant pas de compétence au point de vue théologique, rappelait que «le droit impérial me prescrit de croire à ces conciles et aux décisions des anciens docteurs».

Mais alors que pour Zasius cette déclaration eût abouti à une condamnation radicale, Amerbach, plus politique, déclarait qu'il ne voulait ni approuver ni condamner cet ouvrage et qu'il lui semblait opportun de le renvoyer aux théologiens. Et pour se faire bien voir du conseil, il proposait de faire traduire le volume par une autorité indiscutable, qui n'était autre que Zasius!

Celui-ci, que les échos de l'événement avaient littéralement exaspéré, ne comprit peut-être pas¹⁸ le sens exact de la proposition, mais il foudroya son corres-

17. Cité p. 179 dans Th. Burckhardt-Biedermann, *Bonifacius Amerbach und die Reformation*, Basel 1894, qui donne tous les documents sur cette affaire.

18. A moins qu'il ait trop bien compris qu'on lui demandait sans en avoir l'air une caution morale pour le livre et la doctrine.

pendant. L'affaire ne pouvait plus mal tomber, car il était en train de faire condamner à être brûlé un ouvrage analogue de *Capiton*. Il ne pouvait donc être question de «prêter la main pour que l'abominable hérésie d'Oecolampade puisse, grâce à sa traduction dans notre langue maternelle, étendre encore ses ravages dans le peuple».

Ce qui est intéressant dans la réaction de Zasius c'est *qu'elle ne porte en rien sur le for externe, mais bien sur le dogme*. Dans la défense des vérités essentielles de son Credo, il vient de s'apercevoir que la théologie humaniste a peut-être perdu la raison-même de son existence, à savoir l'intelligence de la foi: «Je sacrifierais tous les biens de la terre pour l'amour de la foi: mais dans cette affaire où il s'agit du point crucial de toute la foi chrétienne je n'écouterai même pas les propos d'un ange¹⁹. Ne vois tu donc pas combien d'âmes seront frappées à mort par la nouvelle diffusion de cet ouvrage? Les doctrines d'Oecolampade, nous en parlerons plus tard quand j'aurai un peu de loisir; car, puisque les théologiens se taisent ou semblent les favoriser, ce qui paraît le cas de Baer, *il faudra bien qu'un juriste se lève pour défendre contre un tel affront la pure doctrine du salut*» (Nov. 1525).

Cette phrase pleine d'angoisse et d'amertume et qui va devenir presque le leit-motiv de la correspondance de Zasius, vise évidemment Erasme. Erasme, qui n'a pas voulu se compromettre en face d'un helléniste réputé et qui, au lieu de condamner sans ambage «un misérable hérétique», a couvert de fleurs – à l'orthodoxie près – la production d'un estimé collègue. *Le doctum, disertum et elaboratum* ne passe pas: non seulement Zasius en conteste posément l'objectivité dans le corps de sa lettre en latin, mais il y revient en allemand dans un post-scriptum vengeur²⁰.

«L'écrit d'Erasme est élégant. Quant à savoir s'il est aussi vigoureux que le demanderait l'urgence des périls, je laisse à d'autres le soin d'en décider ... Erasme est un homme qui n'est bon qu'en temps de paix, mais non en temps de guerre. Pour moi, si j'avais autant d'esprit que j'ai *de courage*, je me jetterais au milieu de la mêlée. Si les Pères de l'Eglise n'avaient pas résisté à l'hérésie avec plus d'énergie que nous ne le faisons, qu'aurait-il bien pu advenir de l'Eglise?» Et comme Amerbach ne répond pas encore, une seconde lettre encore plus dramatique reprend le même thème: «Oh! si Erasme avait mon courage, ou si j'avais l'esprit prestigieux d'Erasme ...»

Ce courage, s'il n'alla pas jusqu'à conduire Zasius à se changer en prédicateur

19. Cette fois l'hypothèse d'un ange luthérien est exclue *a simili*.

20. «Et puisse Dieu me procurer l'infâme, criminel et diabolique factum d'Oecolampade pour le déchirer de mes mains: voilà le cas que je fais de son opus *doctum, disertum, elaboratum!*».

public de la foi traditionnelle, le pousse cependant à essayer de ramener ou de garder dans le sein de l'Eglise les personnes qui lui sont chères. Quand il s'agit d'Amerbach son élève de prédilection, il va plus loin et il n'hésite pas à se lancer dans *une véritable dissertation théologique* si cela lui paraît nécessaire. La lettre que Stintzing renvoie très justement à la même période (VI Id. Sep. 1526) est un véritable traité de l'Eucharistie, qui donne à la parole du Seigneur le sens le plus réaliste dans des termes voisins de ceux de Luther et de Bossuet²¹.

Zasius eût, cette fois, la joie de voir Amerbach lui donner raison et, tout au moins dans sa réponse à son vieux maître, condamner «ces pestes et ces monstres avec qui il n'avait aucun point commun». Mais il ne parvint pas à lui faire reprendre le chemin de Fribourg et des pays catholiques: ce jeune homme avait de grands biens! Quoique Zasius ait tout mis en acte pour parvenir à ce but, il eut l'ultime charité de ne pas en vouloir à son disciple et de valoriser ce qu'il pensait être son attitude. Au fond peut-être valait-il mieux vivre en missionnaire de vérité parmi les impies que de croupir au sein d'un pays censé catholique, mais au demeurant pharisien. Le dernier épisode de cette correspondance a du moins le mérite de nous faire deviner quelle attitude Zasius aurait voulu garder, s'il avait été obligé de vivre dans un pays passé à la Réforme: «J'approuve finalement ta décision de ne pas quitter la ville, car des deux côtés l'on manque tout aussi bien de probité, de loyauté et de pureté. Chez nous, plus il y a de curés et moins il y a de piété! Pierre vivait sans tache au milieu de Babylone, c'est à dire de la Rome païenne, tandis que Judas se perdait au milieu des apôtres. Si je devais aller vivre là-bas, je resterais intrépide parme les gens d'une autre confession, fidèle à moi-même et confiant en Dieu» (Novembre 1554).

Il me paraît difficile de prétendre que l'auteur de ces lignes n'avait de l'Eglise qu'une conception de juriste, sociologique et extrinsèque. Elles nous montrent à la fois la profondeur et la largeur d'une spiritualité qui n'avait cessé de s'affirmer à travers la crise.

Ainsi le brillant conseiller de l'Empereur Maximilien s'était engagé tout d'abord dans le sens où se portait toute l'intelligence germanique. Il avait été conduit par le courant de l'humanisme juridique vers l'humanisme tout court: un humanisme d'abord essentiellement littéraire et patriotique, progressivement ouvert à l'Evangélisme erasmien. Celui-ci comportait alors une pointe polémique qui ne déplaisait pas à Zasius. Qu'il ait été «*Reformfreund*» et que ce progressisme lui ait fait apprécier les premiers travaux de Luther, c'est indiscutable, mais dans la mesure où Luther lui apparaissait comme le jeune lieutenant d'Erasmus. Lorsque Luther

21. Cf. Stintzing, *op. cit.*, p. 58.

devînt un prophète faisant fi de la tradition et promulgant des croyances nouvelles, Zasius ne pouvait plus le suivre. Il se raccrocha d'autant plus à Erasme qu'il le croyait capable d'être, face à la Réforme aussi bien que face aux abus, le guide d'une Eglise à la fois traditionnelle et rénovée. La polémique autour de l'Eucharistie lui révéla les faiblesses de la théologie érasmienne et le Prince de l'humanisme ne devint plus à ses yeux qu'un vieil ami qu'il accueillit avec joie à son départ de Bâle en 1529, mais *derrière lequel on ne pouvait plus marcher au combat*. Dès lors, tout en défendant l'Eglise et la société sur le terrain institutionnel qui lui était familier, Zasius s'efforce surtout de mettre en ordre sa propre conscience et d'étayer son loyalisme sur une théologie vécue. La dernière joie qu'il éprouve sur le terrain religieux sera de resserrer son amitié avec certains humanistes comme Pirkheimer qui ont parcouru le même itinéraire.

Jeté dans un des remous les plus formidables qu'ait jamais connus l'Occident, Zasius a eu pour principal mérite d'être resté, d'un bout à l'autre de son existence, fidèle à lui-même, fidèle à son idéal, fidèle à son caractère de *passionné paracolé-rique*²², qui cherche à marcher avec son temps, tout en préservant les valeurs qui ont fait leurs preuves. En se conduisant ainsi, on peut dire qu'il a ainsi expérimenté *in anima vili* tout le mouvement qui porta l'Eglise catholique des épreuves de la révolution religieuse à la structuration du Concile de Trente. Il n'est que justice d'y voir la Maison d'Autriche représentée par le fils du docteur intrépide qui, au plus fort de la tourmente, n'avait jamais douté que, par des voies mystérieuses, mais sans abandonner les *leges sacrae* de la tradition romaine, l'Eglise n'allât, en définitive, dans le sens de l'histoire.

ZUSAMMENFASSUNG

Rechtsdenken und religiöses Denken hängen bei Zasius aufs engste zusammen, wie ja auch die gesamte Literatur des deutschen Frühhumanismus ein tief religiöses Element enthält. Zasius verfolgte mit Interesse die Entwicklung, die durch die Etappen „Lob der Torheit“ – Reuchlin und Dunkelmännerbriefe –, „Fall Luther“ gekennzeichnet ist.

Zasius' religiöse Entwicklung läßt sich sowohl in seinem Briefwechsel mit Erasmus wie in der Korrespondenz mit seinem Schüler Amerbach verfolgen. Unter dem Eindruck der Leipziger Disputation rückte Zasius von Luther ab und beantwortete Zwinglis Drängen auf ein Eintreten für Luther mit einer Absage. Verteidigen wollte er Luther damals auch weiterhin bezüglich dessen, was der Wittenberger nach Augustin in der paulinischen Gnaden-, Buß- und Vergebungslehre entdeckt hatte, aber er vermißte in Luthers Handeln jene Demut, die seines Erachtens die erste Konsequenz aus der Rechtfertigungslehre hätte sein müssen. Anstößig erschienen Zasius ferner Luthers Angriffe gegen den Primat des

22. Ce terme est emprunté à la nomenclature de Le Senne. Sur l'application de la caractérologie à l'histoire des idies, cf. notre ouvrage, *Le Cas Diderot*, Paris 1950.

Papstes und gegen das kanonische Recht. Nach dem Wormser Reichstag von 1521 vermochte Zasius wohl noch die Gelehrsamkeit und den Mut Luthers zu bewundern, aber nicht mehr, ihm auf seinem Weg zu folgen. Der schon 1521 unverkennbare Bruch zwischen Zasius und den Lutheranern trat endgültig im folgenden Jahr ein. Eine gewisse Rolle dabei spielten Spannungen in Freiburg zwischen einer katholischen Mehrheit und einer bedeutenden reformatorischen Minderheit. Im Juli 1524 – unmittelbar nach einer Begegnung mit Erzherzog Ferdinand – hielt Zasius im Namen der Universität eine öffentliche Rede, in der er Luther als Urheber einer verabscheuungswidrigen Sekte brandmarkte. Seine Glaubensüberzeugungen erhielten eine starke Stütze durch die „De libero arbitrio diatribe“. Seiner Ansicht nach war jetzt die Stunde gekommen, wo es allgemein galt, sich für oder gegen Luther zu entscheiden. Der Bauernkrieg, für den er Luther verantwortlich machte, bestätigte ihm die Dringlichkeit dieser Entscheidung.

Andrerseits aber sah Zasius eine noch größere Gefahr aus dem erasmianischen Christentum aufsteigen: das radikal symbolische Verständnis der Einsetzungsworte des Abendmahls, wie es Oekolampad 1525 im „De genuina verborum domini ... expositione liber“ verfocht. Amerbachs Vorschlag, daß Zasius diese Schrift ins Deutsche übersetzen sollte, wies Zasius vor allem aus dogmatischen Motiven entrüstet zurück. Seine Ablehnung zielte im Grunde auf Erasmus, der Oekolampads Buch positiv beurteilt hatte. Seitdem sich Zasius nicht mehr als Kampfgefährte des Erasmus betrachten konnte, bemühte er sich hauptsächlich darum, sein Gewissen in Ordnung zu bringen und seine Loyalität gegenüber der alten Kirche auf eine Theologie zu gründen, die jahrhundertlang gelebt worden war. In jeder Beziehung ist er lebenslang sich selbst treu geblieben.

Herkunft und Sozialanschauungen der Täufergemeinden im westlichen Hessen

Von Ruth Weiß

Das hessische Täufern¹ stellt keine einheitliche Bewegung dar. Täuferische Einflüsse sind aus verschiedenen Gebieten – aus Süddeutschland, Mähren und Jülich – im hessischen Raum wirksam geworden und haben zur Bildung von Täuferkreisen geführt. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Täuferkreise, die vorwiegend von Jülich her beeinflußt worden sind; sie sind im wesentlichen in Oberhessen und der ehemaligen Grafschaft Ziegenhain verbreitet.

1. Vgl. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationgeschichte. Band IV: Wiedertäuferakten 1527–1626, bearbeitet nach W. Köhler, W. Sohm, Th. Sippel von G. Franz. Marburg 1951. In Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 11. Künftig zitiert als: *Franz*.

Im Unterschied zu den osthessischen Täufern², die hauptsächlich von Franken und Mähren bestimmt waren, sollen die Täufer dieses Gebietes künftig als „westhessische“ bezeichnet werden.

Die Untersuchung umfaßt den Zeitraum vom ersten Auftreten der Täufer in diesem Gebiet im Jahre 1533 bis zu der Täuferdisputation im Jahre 1538³, auf der ihre Führer durch Martin Butzer für die Kirche zurückgewonnen werden konnten. Danach tritt die westhessische Täuferbewegung im wesentlichen zurück. Die von 1539 an verstärkt einsetzende Missionierung durch mährische Sendboten beschränkt sich hauptsächlich auf das südliche Oberhessen und die Grafschaft Solms; sie soll jedoch in der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt bleiben.

Im ersten Teil soll zunächst ein kurzer Überblick über die Ausbreitung des Täuferniums gegeben werden, um dann etwas ausführlicher auf die Täuferführer und deren geistige und soziale Herkunft einzugehen. Im zweiten Teil sollen die Sozialanschauungen der Täufer – ihre Stellung zu Obrigkeit, Eigentum und Wucher – und die soziologische Struktur der Täufergemeinden – ausgehend von ihrer Forderung nach strenger Durchführung der Kirchenzucht – behandelt werden. Dabei soll jeweils die Frage mitberücksichtigt werden, inwieweit die Täufer reformatorische Gedanken aufgegriffen und weitergeführt haben. Abschließend wollen wir untersuchen, inwieweit sich der Einfluß Melchior Hoffmans in ihren Schriften nachweisen läßt.

I.

1533 werden in Allendorf a. d. Lumda, einer Stadt im Kreise Gießen, sieben Täufer verhört, unter ihnen ihr „Prinzipal“ Georg Schnabel⁴. Eine nähere Berufsbezeichnung ist keinem von ihnen beigefügt, jedoch scheint es sich um keine ganz mittellosen Leute zu handeln. Zwei von ihnen – Georg Schnabel und Christoph Gompel – erbieten sich, ihr Hab und Gut binnen vierzehn Tagen zu verkaufen und außer Landes zu gehen, um nicht vom Täufern abtreten zu müssen.

Im Februar 1535 werden in Wieseck, ebenfalls einer Stadt im Kreise Gießen, drei Personen unter dem Verdacht der Wiedertaufe gefangengenommen und in Marburg verhört⁵: Herr Gerlach, der Pfarrer von Wieseck, der Bürger und Lederfärber Herrmann Hundt aus Köln und der Bergmeister Mathis Lotz aus

2. Vgl. R. Weiß: Die Herkunft der osthessischen Täufer. In: Archiv für Reformationsgeschichte 50. 1959. S. 1–16, 182–199.

3. Vgl. Franz, S. 213ff.

4. Ebd. S. 73ff.

5. Ebd. S. 80ff.

Gladenbach. Der zuletzt Genannte ist nicht wiedergetauft, steht den Täufern und deren Anschauungen jedoch nahe, von den „Münsterischen“ distanziert er sich, wie die meisten Täufer unseres Gebietes⁶. Auch Herrmann Hundt bestreitet, ein Anhänger der Täufer zu sein, er sei um des Evangeliums willen aus Köln vertrieben worden. – Gerlach ist sicher identisch mit dem in anderem Zusammenhang als Pfarrer von Wieseck erwähnten Gerardus Virgineus bzw. Gerhart Stuper⁷. Aus dieser Erwähnung aus dem Jahre 1544 geht eindeutig hervor, daß Gerlach vormals ein positives Verhältnis zum Täufern gehabt hat, auch wenn er dies im Verhör von 1535 entschieden bestreitet. Auch hatte er bereits 1535 Verbindung zu dem Täuferführer Herrmann Bastian.

Die drei Genannten wurden bei einer Zusammenkunft im Hause Johann von Beilsteins ergriffen, der, jetzt wohnhaft zu Wieseck, vormals Pfarrer in Rodenkirchen bei Köln gewesen ist. Beilstein selbst konnte der Verhaftung entgehen, wahrscheinlich hat auch er dem Täufern nahegestanden. Aus der Kölner Gegend sind verschiedentlich täuferische Einflüsse nach Hessen gelangt. Eine Führerstellung nehmen die Geistlichen unter den westhessischen Täufern jedenfalls nicht ein.

Das nächste Verhör findet 1536 in der nordöstlich von Marburg gelegenen Stadt Gemünden a. d. Wohra statt⁸. Dort hatten sich Täufer aus vielerlei „stetten, flecken und dorfern“ versammelt, an die dreißig hat man dabei ergriffen, aber bis auf ihre Obersten – Schnabel, Bastian, Fälber und Lose – wieder freigelassen. Nur einer von ihnen – Lose – stammt aus Gemünden selbst. Die übrigen sind aus Allendorf und Marburg, Fälber schließlich aus dem Jülicher Gebiet zu dieser Versammlung gekommen.

Einen Monat später – im Juni 1536 – werden in Marburg fünf Täufer verhört. Darunter befinden sich ein Schlosser, ein Faßbinder und ein Beutler⁹. Die beiden übrigen gehören wohl auch dem Handwerkerstande an, sie sind jedenfalls sämtlich Marburger Bürger.

1537 finden Täuferversammlungen in Kirchhain, einer Stadt im Kreise Marburg, im Hause des dortigen Bürgers Herrmann Guel statt¹⁰, auf denen auch Marburger Bürger sowie zahlreiche Fremde anwesend sind, deren Herkunft wir

6. Die einzige zustimmende Äußerung zu dem Vorhaben der münsterischen Täufer, in der ein direkter Einfluß von Münster her greifbar wird, findet sich bei dem aus Münster vertriebenen Krämer Hans Meiger, der gleichzeitig ein Beispiel dafür ist, wie das Täufern unter anderem durch umherziehende Krämer verbreitet wurde. (Vgl. *Franz*, S. 85.)

7. *Franz*, S. 288.

8. Ebd. S. 90f.

9. Ebd. S. 96f.

10. Ebd. S. 150f.

nicht mehr im einzelnen feststellen können. Unter den sechs namentlich erwähnten Täufern befindet sich ein Leineweber.

Es ist auffällig, daß in diesem Gebiet, viel stärker als dies in Osthessen der Fall war, die Stadt zum Mittelpunkt der Täuferbewegung wird. Außer aus den bereits erwähnten Städten – Allendorf, Wieseck, Gemünden, Marburg, Kirchhain – werden auch aus Gießen Täufer genannt¹¹. Neben den Täuferversammlungen innerhalb der Städte, wo besonders die Menschenansammlungen zur Zeit der Jahrmärkte der Verbreitung ihrer Lehre sowie ihrem unauffälligen Zusammenkommen günstig waren, fanden auch solche außerhalb derselben unter freiem Himmel statt: So sollen Pfingsten 1536 über hundert im Lunderfer Grunde beisammen gewesen sein¹².

Das starke Anwachsen der Täuferbewegung veranlaßte nach gründlicher Vorarbeit die Verabschiedung der großen Wiedertäuferordnung von 1537¹³, deren Wirkung aber besonders durch die lässige Durchführung von seiten der Amt- und Edelleute stark herabgemindert wurde¹⁴. So läßt sich 1538 vor der Täuferdisputation ein Ansteigen der Täuferbewegung verzeichnen. Die Amtleute aus den Ämtern Grünberg (Krs. Gießen), Rauschenberg (Krs. Marburg) und Schöenstein (Krs. Ziegenhain) melden eine zahlenmäßige Ausbreitung der Täufer¹⁵. Es scheint, daß sich die Bewegung teilweise entlang der Hauptverkehrsstraßen ausgebreitet hat: Grünberg, Alsfeld, Ziegenhain liegen an der von Frankfurt nach Kassel bzw. Hersfeld führenden Straße; Gießen, Marburg, Kirchhain an der Straße, die von Frankfurt über Spangenberg nach Mühlhausen führt¹⁶.

Die Täuferbewegung dieses Gebietes ist jedenfalls weitläufiger gewesen und hat größere Kreise erfaßt, als aus den Täuferverhören hervorgeht, auch scheint die Verbindung zwischen den einzelnen Täuferkreisen, wie aus der mehrfachen Erwähnung von Fremden auf den Täuferversammlungen ersichtlich, stärker gewesen zu sein, als wir dies quellenmäßig erfassen können. Dies alles erschwert eine auch nur annähernd genaue Angabe über die zahlenmäßige Ausbreitung der Täufer in diesem Gebiet. Auf Grund der Berichte läßt sich ihre Zahl nur vorsichtig auf einige hundert schätzen. Verhört wurden aber aus diesem Gebiet bis 1538 nur 43 Täufer. Etwa ein Drittel davon entfällt auf die Landbevölkerung. Auch wenn wir voraussetzen, daß zahlreiche Städte von der Täuferbewegung

11. Ebd. S. 95.

12. Ebd. S. 95.

13. Ebd. S. 138–146.

14. Ebd. S. 157f.

15. Ebd. S. 204–207. – Auf einem Hofe im Kreise Ahlsfeld sollen über 200 Täufer beisammen gewesen sein (ebd. S. 204 f.).

16. Vgl. K. Hattemer: Territorialgeschichte der Landgrafschaft Hessen bis zum Tode Philipps des Großmütigen. In: Beilage zum Jahresbericht des Großherzoglich-Neuen Gymnasiums in Darmstadt. 1911. S. 48.

ergriffen worden sind – der Anteil der städtischen Täufer also wahrscheinlich höher ist als im Osthessischen¹⁷ –, so dürfte das angegebene Zahlenverhältnis doch nicht die wirkliche Situation widerspiegeln. Wie aus den oben zitierten Berichten der Amtleute hervorgeht, war das Täuferum auch auf dem Lande stark verbreitet, nur ist man hier wahrscheinlich nicht in gleicher Weise wie in der Stadt gegen die Täufer vorgegangen. Größere Verhöre scheinen bis auf eines nicht stattgefunden zu haben. So werden in dem angegebenen Zeitraum nur vierzehn Täufer aus Dörfern namentlich erwähnt¹⁸.

Nur bei zehn von 29 städtischen Täufnern ist ein Beruf angegeben bzw. läßt sich ein solcher erschließen. Sechs von ihnen gehören dem Handwerkerstand an (Schmied, Leineweber, Schlosser, Faßbinder, Beutler, Lederfärber). Dazu kommen ein Bergmeister, ein Krämer und zwei Geistliche. Bei einzelnen Täufnern wird deutlich, daß sie Besitz in der Stadt gehabt haben. Die Täufer scheinen hauptsächlich dem „Mittelstande“ angehört zu haben. Dabei müssen wir uns bewußt halten, daß die uns namentlich bekannt gewordenen Täufer nur einen Ausschnitt und nicht unbedingt einen charakteristischen aus der Gesamtheit der Täufer darstellen und daß wir über die soziale Herkunft der großen Zahl der Täufer, die für uns anonym bleiben, nichts erschließen können.

Im Mai 1536 werden – wie bereits erwähnt – bei Gemünden an der Wohra vier Täuferführer verhaftet: Georg Schnabel, Herrmann Bastian, Peter Lose und *Leonhard Fülber*, „ein sonderlicher Kern der Wiedertäufer aus dem Lande von Gulch¹⁹“. Leonhard oder Lenhart, in Breckel (Brachelen), einem Dorf im Herzogtum Jülich, geboren²⁰, erscheint in den hessischen Täuferakten unter verschiedenen Beinamen: Leonhard von Fritzlar, von Köln und von Maastricht²¹, wobei der letzte am häufigsten auftaucht. Maastricht scheint also der Ort seiner letzten Wirksamkeit gewesen zu sein, bevor er nach Hessen kam²².

Bereits 1533 bestand in Maastricht eine Gemeinschaft christlicher Brüder, aber erst durch die Tätigkeit Heinrich Rols wurde sie in eine Täufergemeinde umgewandelt²³. Sein Nachfolger wurde Jan Smeitgen oder Hoetz – Smeitgen nieder-

17. Vgl. R. Weiß, a. a. O. S. 197.

18. Adlige finden sich im allgemeinen äußerst selten unter den Täufnern. Dem Schreiben des Amtmanns von Schönstein an den Landgrafen (*Franz*, S. 207) läßt sich eventuell ein Hinweis auf die Zugehörigkeit eines Adligen zu den Täufnern entnehmen.

19. *Franz*, S. 91. 20. Ebd. S. 188. 21. Ebd. S. 91, 94, 189–193.

22. Zu Folgendem vgl. besonders: A. F. Mellink: *De Wederdoopers in de Noorderlijke Nederlanden 1531–1544*. Groningen/Djakarta 1954. – W. Bax: *Het Protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht 1505–1557*. s'-Gravenhage 1937.

23. Heinrich Rol, aus dem Kreise der Wasenberger Prädikanten hervorgegangen, hatte sich im Januar 1534 durch die Diener des niederländischen Täuferapostels Jan Matthys in Münster wiedertaufen lassen. Im Februar 1534 verließ er Münster – „om volk te

deutsch für Schmiedchen –, ein Schmied aus Maastricht. Mit ihm zusammen wirkte Lenart von Isenbroek (Eyssenbrouk oder Eschenbroich), der von verschiedenen Forschern mit dem Lenhart von Maastricht oder Lenhart Fälber aus den hessischen Täuferakten identifiziert wird²⁴. Diese Annahme besitzt meines Erachtens große Wahrscheinlichkeit, da die Verhältnisse in der Maastrichter Täufergemeinde besonders durch das Verhör von 1535 sehr gut bekannt geworden sind und es keinen weiteren Täuferführer gleichen Namens in Maastricht gegeben hat.

Ein Teil der Maastrichter Täufer konnte der Verhaftung 1535 entgehen. Wahrscheinlich hat sich Lenhart bei seiner Flucht sofort nach Hessen gewandt und hat hier vom Frühjahr 1535 bis zu seiner Verhaftung im Mai 1536 gewirkt. Vergleicht man die Anschauungen, die von den Täuferführern Rol, Smeitgen und Lenhart in Maastricht verbreitet worden sind²⁵, mit den Aussagen Lenharts in den hessischen Täuferakten, so ergibt sich zunächst ein Widerspruch. Das eschatologisch-revolutionäre Moment jener Anschauungen tritt in den Aussagen Lenharts völlig zurück. Lediglich der hessische Kanzler Feige befürchtet nach einem persönlichen Gespräch mit Fälber, dessen Inhalt jedoch nicht bekannt ist, daß dieser es dem König von Münster gleichtun würde, „so er Platz hette“, das heißt, so nur die Verhältnisse gleich günstig wären²⁶. Die festgestellte Diskrepanz braucht jedoch nicht unbedingt ein Beweis gegen die behauptete Identität der beiden Personen zu sein. Sie zeigt vielmehr den scharfen Bruch, den die Katastrophe von Münster in dem Denken zahlreicher Täufer hervorgerufen hatte. Die hochfliegenden eschatologischen Erwartungen auf ein auf Erden zu verwirklichendes Reich Gottes waren zunichte gemacht worden und hatten bei vielen Täufern zu einer Neubesinnung geführt, die ihren Ausdruck unter anderem in den Ergebnissen des Bodholter Täuferkonvents von 1536 fand²⁷, auf dem die extremen münsterischen Anschauungen abgelehnt und eine Einigung über verschiedene theologische Fragen – Kindertaufe, Abendmahl, Menschwerdung Christi und freier Wille – erzielt wurden. Den in dieser Einigungsformel vertretenen Anschauungen stehen auch die hessischen Täufer sehr nahe.

Aus alldem ist ersichtlich, wie wenig einlinig sich die geistige Herkunft des

werven“ – und hat dann etwa vom Juli an in Maastricht gewirkt, wo er im September des gleichen Jahres den Feuertod starb.

24. Vgl. *K. Rembert*: Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich. Berlin 1899. S. 450. – *E. Crous*: Auf Mennos Spuren am Niederrhein. In: *Der Mennonit*. Dezember 1955. S. 186. – *Bax* (a. a. O. S. 73) referiert lediglich Remberts Anschauung, ohne sie völlig zu übernehmen.

25. *W. Bax*, a. a. O. S. 114f., 119.

26. *Franz*, S. 211.

27. Vgl. *A. F. Mellink*, a. a. O. S. 389ff.

Täuferapostels Lenhart darstellen läßt. Ich würde ihn deswegen auch nicht ausschließlich als „Hoffmanianer“ kennzeichnen²⁸, so sehr natürlich Hoffman der eigentliche „Initiator“ der niederländischen Täuferbewegung gewesen ist und durch sie auch auf das Täuferum im niederdeutschen Raum starken Einfluß genommen hat. Wir werden noch darauf zurückkommen, wieweit sich Gedanken und Formulierungen Hoffmans auch bei den westhessischen Täufem finden.

Leonhard wird zusammen mit Schnabel und Lose in Wolkersdorf gefangengehalten. Im August 1538 findet das erste Verhör statt, bei dem sich zunächst herausstellt, daß die Täufer seit einem Jahr wiederholt heimlich aus dem Gefängnis entwichen sind und während dieser Zeit Verbindung zu den hessischen Täuferkreisen gehabt haben²⁹. Schnabel hat in dieser Zeit etwa dreißig Personen getauft³⁰. Sie werden darauf nach Marburg übergeführt und erneut durch den dortigen Statthalter verhört. In dem Bericht über das Verhör zu Wolkersdorf wird Fälber als der Geschickteste unter den Täufem bezeichnet³¹. Er könne von Natur wohl reden und habe so gesprochen, daß er „der verführung unwissende in sein meinung hette zihen mogen“³². Im Verhör durch den Statthalter bezeichnet er sich als einen Diener der Gemeinde Jesu Christi. Daß Leonhards Bildung über die eines Handwerkers hinausging, hat bereits W. Bax festgestellt³³. Über seine soziale Herkunft und berufliche Zugehörigkeit läßt sich jedoch aus den hessischen Täuferakten nichts erschließen.

Einen Hinweis hierfür erhalten wir aus zwei Verhören, die 1543 bzw. 1550 außerhalb Hessens stattgefunden haben, vorausgesetzt, daß wir die in diesen Verhören genannten Täufer Leonhard bzw. Leonhard Munsels mit Leonhard Fälber identifizieren, wie es K. Vos und E. Crous für möglich halten³⁴. Danach wäre Leonhard Schulmeister und Küster im Herzogtum Jülich bzw. nach dem zweiten Verhör Schulmeister zu Alken im Bistum Lüttich gewesen. Da sich Fälber nach dem Vergleich mit der Kirche nicht wie die übrigen Täuferführer für die Rückführung der Täufer zur Kirche eingesetzt hat, ist es nicht unwahrscheinlich, daß er sich nicht an das von ihm mit unterschriebene Glaubensbekenntnis gehalten hat, sondern in seine Heimat zurückgekehrt ist und dort bis zu seinem Tode weiterhin für das Täuferum gewirkt hat³⁵.

28. Wie dies K. Rembert tut, a. a. O. S. 451f.

29. Franz, S. 188, 190.

30. Ebd. S. 192.

31. Ebd. S. 193.

32. Ebd. S. 188.

33. W. Bax, a. a. O. S. 73.

34. Vgl. K. Vos: Adam Pastor. In: Doopsgezinde Bijdragen. 1909. Bijlage I: Leenhardt Munsels. S. 117f. – E. Crous, a. a. O. S. 186.

35. Die Identität des in den Jülichischen Visitationsprotokollen als der Wiedertäufer

Peter Tesch ist der zweite auswärtige Täuferapostel in Hessen gewesen³⁶. Er stammt gleich Fälber aus dem Herzogtum Jülich, und zwar aus Geyen (Krs. Köln)³⁷. Nach einem Brief Herzog Wilhelms von Jülich³⁸ ist er bereits in Jülich als „furprediger“ und „ufwegeler“ des Täuferturns hervorgetreten. Auch mit den Münsterischen soll er in Verbindung gestanden haben³⁹, jedoch läßt sich dies nicht belegen. Aus den bisher bekannten Quellen, Jülich und die Niederlande betreffend, erfahren wir nichts über die Tätigkeit Teschs. Möglicherweise hat er erst nach der Katastrophe von Münster, der zahlreiche Täuferführer zum Opfer fielen, eine hervorragende Stellung als Täuferapostel erhalten. Seine Schriften, auf die die „Verantwortung“ Georg Schnabels immer wieder hinweist und die er auch selbst in seinem Brief an Schnabel erwähnt⁴⁰, sind leider nicht erhalten. Sie befassen sich mit zentralen Themen des Täuferturns – Taufordnung, Eid, Menschwerdung Christi (letzteres besonders charakteristisch für das auf Hoffman zurückgehende Täuferturn) – und machen deutlich, daß Peter Tesch der geistige Führer der Täufer im westlichen Hessen gewesen ist. Daß er ein Mann von weitläufigen Verbindungen war, geht auch aus seinem Brief an Schnabel hervor. Er hatte Verbindungen zu den Brüdern in England und Thüringen und plante eine Reise nach Frankfurt und Straßburg, vielleicht, um mit Melchior Hoffman bzw. seinen dortigen Anhängern Verbindung aufzunehmen⁴¹. Über den in Teschs Brief erwähnten Bruder Mathias hatte dieser offensichtlich Verbindung zu den thüringischen Täufern.

Die einflußreiche Stellung Teschs, die sich bereits aus dem bisher Gesagten erkennen läßt, wird noch besonders dadurch unterstrichen, daß durch sein Eingreifen der Vergleich zwischen Obrigkeit und Täufern zustande kam. Die Disputation der Täuferführer (Fälber, Schnabel, Bastian und Lose) mit Butzer hatte zu keinem Ergebnis geführt, die Täufer hatten lediglich um eine Bedenkzeit gebeten. Da bittet Tesch, der unerkannt der Disputation beigewohnt hat, Butzer um eine geheime Unterredung, in der er zugesteht, daß die Absonderung der Täufer von

„Superintendent“ bezeichneten Leonhard Speckers (vgl. O. R. Redlich: Jülich-Bergische Kirchenpolitik II: Visitationsprotokolle und Berichte, 1. Teil: Jülich 1533–1589. S. 97) mit Leonhard Fälber halte ich für unwahrscheinlich, da Speckers zu einer Zeit in Jülich getauft hat, zu der sich Fälber in hessischer Haft befand.

36. In der Schreibweise richte ich mich hier – wie bei allen anderen Namen – nach der Schreibweise bei Franz.

37. Franz, S. 242, Anm. 1.

38. Ebd. S. 239, Anm. 1.

39. Ebd. S. 245.

40. Ebd. S. 169, 171, 173; S. 158f.

41. Ebd. S. 160f. – Nach 1535 waren zahlreiche Täufer aus Jülich und den Niederlanden nach England geflohen.

der Kirche nur Ärgernis gebracht habe. Er will dazu helfen, die Täufer zur Kirche zurückzuführen, wenn diese ihnen die Rückkehr erleichtere und sie vor allem zu keinem öffentlichen Widerruf zwingen⁴². Am 11. Dezember 1538 wird von den Täufnern das von Tesch verfaßte Glaubensbekenntnis vorgelegt⁴³, in dem sie einen großen Teil ihrer bisherigen Anschauungen preisgeben, aber doch einige ihrer Anliegen, so insbesondere ihre Forderung nach Kirchenzucht, in gemäßigter Form vorbringen. Unterzeichnet wurde das Glaubensbekenntnis u. a. von Schnabel, Fälber und Lose, sein Inhalt wurde im großen und ganzen von den Theologen gebilligt, die Täufer wurden daraufhin freigegeben. Es stand in Zukunft auch anderen Täufnern frei, auf Grund dieses Bekenntnisses zur Kirche zurückzukehren. In der Folgezeit wirkte Tesch zusammen mit Schnabel, Bastian und Lose für die Rückführung der Täufer zur Kirche⁴⁴. Butzer gibt ihm das Zeugnis, daß er „bei zweihundert Personen von der Wiedertaufe abgebracht“ habe⁴⁵.

Im Frühjahr 1539 befindet sich Peter Tesch in Straßburg und versucht hier zusammen mit dem ehemaligen Täufer Johann Isenburger Melchior Hoffman vom Täufertum abzubringen, allerdings vergeblich⁴⁶. In Straßburg erfolgt auch die offizielle Rückkehr Teschs zur Kirche. Sein Widerruf⁴⁷ ist sehr ausgewogen und zeigt, wie wenig Teschs Rückkehr zur Kirche einem bedingungslosen Widerruf seiner Anschauungen gleichkommt. Durch seine und Butzers maßvolle, die Gegenseite zu verstehen suchende Haltung geschieht das für damalige Zeiten Ungewöhnliche, daß es nicht zu einer einseitigen und erzwungenen Unterwerfung der Täufer kommt, sondern zu einer wirklichen Einigung, zu deren Zustandekommen zwar die Täufer den größten Beitrag leisteten, die aber erst durch die Einsicht in die eigenen Fehler auf kirchlicher Seite ermöglicht wurde.

Da Peter Tesch nicht in seine Heimat zurückkehren konnte, hat er in den darauffolgenden Jahren das Straßburger Bürgerrecht erworben⁴⁸ und sich offenbar als Kaufmann in der Stadt niedergelassen. Daß er dabei über seine Verhältnisse lebte und in Schulden geriet, so daß er aus der Stadt fliehen mußte, ist leider dazu angetan, das positive Urteil über Tesch etwas abzuschwächen. Vielleicht gilt für ihn selbst das Wort, das er als Befürchtung im Gespräch mit Butzer ausgesprochen

42. Ebd. S. 239ff.

43. Ebd. S. 247–256.

44. Ebd. S. 261ff., 267f., 274, 287f.

45. Vgl. T. W. Röhrich: Zur Geschichte der Straßburger Wiedertäufer in den Jahren 1527–1543. In: Zeitschrift für Historische Theologie 30. 1860. S. 116 f.

46. Vgl. T. W. Röhrich, a. a. O. S. 117f.

47. Vgl. Fr. O. Zur Linden: Melchior Hoffman. Haarlem 1885. S. 291 ff., 396 ff.

48. Vgl. Bühelers Chronik von Straßburg (der entsprechende Absatz ist abgedruckt bei Fr. O. Zur Linden, a. a. O. S. 405, Anm. 3) und die Äußerungen der Straßburger Gesandten auf dem Regensburger Reichstag 1546 (Franz, S. 319).

hat, daß die Täufer, wenn sie nach der Verfolgung wiederum zur Ruhe kämen, sich wieder in die „welt- und fleischlichen Geschäfte“ schlagen würden⁴⁹.

Der bedeutendste und einflußreichste unter den einheimischen Täufern ist *Georg Schnabel* aus Allendorf gewesen. Er ist höchstwahrscheinlich der Verfasser der 1538 im Gefängnis aufgefundenen Schrift, die eine „Verantwortung und Widerlegung“ der in der Wiedertäuferordnung gegen die Täufer erhobenen Anklage enthält⁵⁰. Die Schrift verrät eine überdurchschnittliche Bildung und ungewöhnliche Bibelkenntnis des Verfassers. Er beruft sich mehrfach auf Schriften *Peter Teschs*, außerdem finden sich Anklänge an Formulierungen *Melchior Hoffmans*. In der Disputation mit *Butzer* tritt *Schnabel* zunächst und hauptsächlich als Wortführer auf. Mit Recht verwahrt er sich gegen die Unterstellung, daß er Aufruhr machen und alles Übel mit dem Schwert habe strafen wollen.

Über die soziale Stellung *Schnabels* erfahren wir nichts, außer daß er Diener des Gemeinen Kastens in Allendorf gewesen ist. Dieses Amt aber konnte prinzipiell jeder Bürger einer Stadt innehaben⁵¹. 1540 schlägt *Butzer* dem Landgrafen vor, *Georg Schnabel* dem mit der Visitation beauftragten Pfarrer und Magister *Adam Kraft* als Helfer beizugeben⁵².

Herrmann Bastian, ein angesehener Marburger Bürger, wird bereits 1533 im Zusammenhang mit dem Verhör der Allendorfer Täufer erwähnt. Nach seiner Verhaftung 1536 wird er gesondert von den übrigen Täuferführern in Marburg gefangengehalten. Es wird auch insbesondere mit ihm verhandelt, unter anderen durch den Rektor der Marburger Universität⁵³. Die Fürsprache seiner Freunde und Verwandten beim Landgrafen kann ihm zwar seine Freiheit und seinen weiteren Aufenthalt in Marburg nicht erwirken, jedoch soll ihm gestattet werden, gegen Stellung von Bürgen oder einer Bürgschaft von 200 fl. außer Landes zu gehen⁵⁴. Der Landgraf verfügt jedoch, ihn noch bis zur Ankunft *Butzers* gefangen zu halten. Einen Tag nach der Disputation der Täuferführer mit *Butzer*, an der auch *Bastian* teilgenommen hat, kehrt dieser offiziell zur Kirche zurück⁵⁵.

Eine genaue Berufsbezeichnung ist *Herrmann Bastian* in den hessischen Täuferakten nicht beigefügt⁵⁶, jedoch erhalten wir aus ihnen zumindest einen Hinweis

49. *Franz*, S. 240.

50. Ebd. S. 165–180. Zu der Urheberschaft *Schnabels* vgl. *Franz*, S. 190f., dagegen nehmen *W. Bax*, a. a. O. S. 73, und *K. Rembert*, a. a. O. S. 452, *Fälber* und *Tesch* als Verfasser an.

51. Vgl. *Chr. Hege*: The Early Anabaptists in Hesse. In: *Mennonite Quarterly Review* 5. 1931. S. 157–178 spricht davon (S. 160), daß *Schnabel* „previously an official of the church in Allendorf“ gewesen sei. Diese Bezeichnung erscheint mir irreführend.

52. *Franz*, S. 270f. 53. Ebd. S. 197.

54. Ebd. S. 205. 55. Ebd. S. 236, 242f.

56. Aus einer Anmerkung bei *C. Varrentrapp*: *Hermann von Wied und sein Reform*

auf Bastians berufliche Zugehörigkeit. Der bereits erwähnte Bürger Herrmann Hundt aus Köln, der ein halbes Jahr im Hause Herrmann Bastians gedient hat, sagt in seinem Verhör, er könne „semisch leder schwarz und rot färben und das wohl⁵⁷“. Danach hat Bastian entweder eine Gerberei besessen oder Leder verarbeitet, und da es sich bei „Sämischleder“ um ein sehr weiches Leder handelt, könnte er Täschner oder Handschuhmacher, eventuell – da gefärbtes Leder vor allem bei Bucheinbänden gebraucht wurde – Buchbinder gewesen sein.

Daß Bastian ein angesehener Bürger seiner Vaterstadt war, geht auch aus einer 1545 in Marburg gedruckten Schrift hervor, die „dem erbaren und fürnemen Herrmann Bastian, Diaken und Bürger zu Marburg“, gewidmet ist⁵⁸.

Peter Lose, ein Bürger zu Gemünden an der Wohra, wird stets im Zusammenhang mit den anderen Täuferführern erwähnt und als einer der Obersten der Täufer bezeichnet. Dagegen sagt Leonhard Fälber ausdrücklich von ihm, daß er kein Diener am Worte Gottes sei, ihm sei das Amt noch nicht befohlen⁵⁹. Peter Lose hat auch an der Disputation mit Butzer teilgenommen, jedoch so leichtfertige Antworten gegeben, daß man mit ihm nicht besonders verhandelt hat⁶⁰.

Fraglich erscheint mir die Identität Loses mit dem in den Jahren 1545–1551 erwähnten Peter Lose, einem Kesselflicker aus Borken (Krs. Fritzlar), der, in Ausübung seines Berufes von Ort zu Ort ziehend, täuferische Ansichten verbreitet hat⁶¹.

Von dem Täuferführer *Mathes Hasenhan* erfahren wir leider nur aus Briefen, Berichten und den Verhören anderer Täufer. Leonhard Fälber nennt ihn einen „Diener des Wortes Gottes⁶²“. Er wirkte zunächst im Osthessischen und von etwa 1538 an im Westhessischen⁶³. Hasenhan scheint eine Mittlerstellung sowohl zwischen Ost- und Westhessen als auch zwischen Hessen und Mähren eingenommen zu haben⁶⁴. Um Mathes hat sich nach der Versöhnung der Täuferführer mit der

mationsversuch in Köln. Leipzig 1878. S. 153, Anm. 1, geht hervor, daß Bastian Buchdrucker gewesen ist. Dagegen weist *A. v. Donner*: Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen 1527–1560, Marburg 1892, (24)–(26), einleuchtend nach, daß Bastian vermutlich nur für eine von Laurentius von der Mülen in Köln gedruckte Schrift Butzers seinen Namen hergegeben hat, um diesen gegenüber seiner Kölner Stadtobrigkeit zu decken.

57. *Franz*, S. 81.

58. Zitiert bei *C. Varrentrapp*, a. a. O. S. 153, Anm. 1.

59. *Franz*, S. 193.

60. Ebd. S. 236f.

61. Ebd. S. 322f., 329ff.

62. Ebd. S. 193.

63. Ebd. S. 156, 205, 262.

64. Peter Tesch will seine Reise nach Thüringen nicht fortsetzen, da „Bruder Matheias neit inlendig“ sei (*Franz*, S. 161). Der Brief der „Ältesten und Diener der Gemeinde Gottes in Mähren“ an die Brüder in Hessen ist an Mathes adressiert.

Kirche der Rest der Täufergemeinde geschart, die sich durch diese Abkehr nicht hatte beirren lassen. An ihn wendet sich auch der mährische Täuferapostel Peter Riedemann, der zur Stärkung der Gemeinde von Mähren nach Hessen gesandt worden ist⁶⁵. Jedoch muß er feststellen, daß zwischen der Gemeinde und ihrem Leiter Uneinigkeit herrscht.

Im Februar 1540 wird von Butzer und Tesch ein Wiedertäufer Mathes, der m. E. ziemlich sicher mit dem Täuferführer Mathes zu identifizieren ist, an den Landgrafen empfohlen. Mathes will die Kirche nicht verdammen und niemanden mehr von ihr abwenden, auch wenn er zunächst noch keine Gemeinschaft mit ihr halten kann⁶⁶. Damit hatte der letzte Führer der Täuferbewegung im Westhessischen seinen Frieden mit der Kirche gemacht. Die Nachfolge in der Leitung der Täufergemeinden in Hessen sollten nunmehr vor allem mährische Sendboten antreten.

II.

Im folgenden wollen wir nunmehr versuchen, die Anschauungen der Täufer im Zusammenhang darzustellen, soweit sie uns für unsere Fragestellung interessieren.

Zunächst soll ihre Stellung zu Obrigkeit, Eigentum und Wucher behandelt werden. Außer den Verhörsprotokollen können wir hierzu noch die Aussagen der Täuferdisputation und die beiden schriftlichen Zusammenfassungen ihrer Glaubensinhalte – die „Verantwortung“ Georg Schnabels⁶⁷ und das von Peter Tesch verfaßte Glaubensbekenntnis⁶⁸ – heranziehen. Beide sind aus einem konkreten Anlaß entstanden: die erste 1538 als Widerlegung der gegen die Täufer in der Wiedertäuferordnung erhobenen Anschuldigungen und zur Stärkung der Gemeinde, das zweite im Dezember 1538 als Glaubensbekenntnis der Täufer, auf Grund dessen eine Einigung mit der Kirche erzielt werden konnte. Dazwischen hat sich also eine entscheidende Wandlung vollzogen, und wir können fragen, inwieweit das Glaubensbekenntnis noch täuferische Anschauungen enthält. Nun ist aber interessant, zu beobachten, daß in verschiedenen Fragen – so besonders in den uns hier interessierenden – gar kein scharfer Bruch vorliegt, daß es sich also, wie wir bereits bei der Behandlung der Täuferführer darzulegen suchten, um keine völlige Unterwerfung der Täufer handelt, sondern daß wesentliche Anliegen derselben in gemäßigter Form im Glaubensbekenntnis wiederkehren. Am deutlichsten wird dies bei der Forderung des Kirchenbannes.

Zur Frage der *Obrigkeit* stellt die „Verantwortung“ fest: Ein Christ darf eine Obrigkeit über sich anerkennen und selbst ein obrigkeitliches Amt führen („Obrig-

65. Franz, S. 266f.

66. Ebd. S. 269f.

67. Ebd. S. 165–184.

68. Ebd. S. 247–256.

keit haben und tragen“), er darf in den Krieg ziehen, um Witwen und Waisen zu beschirmen, um die Bösen zu bestrafen, wenn das Land angegriffen wird. Er soll der Obrigkeit aber nicht gehorsam sein, wenn diese um Pracht oder Hoffahrt willen Krieg führen will. In einen gerechten Krieg darf ein Christ ziehen, aber von einem ungerechten soll er suchen sich fernzuhalten, auf daß er „seine Gliedmaßen nicht zu Waffen der Ungerechtigkeit gebe⁶⁹“.

Hier taucht das Problem der gerechten und ungerechten Kriege auf, das in seiner Tragweite wohl von den Täufern – vielleicht von der ganzen damaligen Zeit – nicht ermessen werden konnte. Eine andere Frage stellt sich damit: Wer sollte überhaupt entscheiden, ob es sich um einen gerechten oder einen ungerechten Krieg handelt⁷⁰?

Ähnliche Gedanken kehren auch in den Verhörsprotokollen anderer Täufer wieder⁷¹, nur wird in diesen Aussagen die „Kriegsdienstverweigerung“ schärfer und konsequenter auf den Krieg als solchen bezogen.

Die Notwendigkeit der Obrigkeit als solcher wird von den Täufern durchaus anerkannt. Die obrigkeitliche Gewalt ist von Gott verordnet, denn wo keine Obrigkeit wäre, würde jeder das Seine suchen und kein „Feld und Holz gedeihen⁷²“. Aber der Gehorsam gegen die Obrigkeit findet seine Grenze dort, wo sie etwas gebietet, das wider Gott ist.

Eine ähnliche Stellung zur Obrigkeit nimmt auch Melchior Hoffman in seiner Auslegung des Römerbriefes ein⁷³: Die Obrigkeit ist von Gott verordnet, ihre Herrschaft erstreckt sich jedoch nicht auf geistliches Gebiet; der Christ ist zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verpflichtet in allem, was nicht wider Gott ist. Auch die Entscheidung darüber, wann diese Grenze erreicht ist, ist ja äußerst schwierig und wiederum der Gewissensentscheidung des einzelnen überlassen⁷⁴. Auch in anderen Aussagen hessischer Täufer kehrt diese Einschränkung der Ge-

69. Ebd. S. 170.

70. Auch Luther schreibt in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (WA 11,277,28ff.), daß die Untertanen nicht schuldig seien, einem Fürsten in einem ungerechten Krieg zu folgen, wo sie aber Recht und Unrecht nicht unterscheiden können, so sollen sie ihm getrost folgen und die Verantwortung ihm überlassen.

71. Franz, S. 74–76, 92ff.

72. Ebd. S. 178.

73. Vgl. Fr. O. Zur Linden, a. a. O. S. 299f. – Eine Gesamtausgabe der Schriften Melchior Hoffmans existiert nicht. Seine Schriften sind zum Teil unveröffentlicht, zum Teil an verstreuten Stellen abgedruckt, teilweise im Auszug. Vgl. das Schriftenverzeichnis bei P. Kawerau: Melchior Hoffman als religiöser Denker. Haarlem 1954. S. 127ff.; die holländisch erhaltenen Schriften sind veröffentlicht in der Bibliotheca Reformatoria Nerlandica, ed. S. Cramer et F. Pijper. Pars 5. s^o-Gravenhage 1909.

74. Schnabel führt ein Beispiel hierfür an: Wenn die Obrigkeit die Täufer um ihres

horsamspflicht gegenüber der Obrigkeit wieder⁷⁵. An einer Stelle wird dies mit dem Schriftwort begründet: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“⁷⁶.

In der Disputation mit Butzer modifiziert Schnabel die Einschränkung der Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit, bei deren grundsätzlicher Bejahung, dahin, „so sie das Schwert nicht recht braucht“⁷⁷. Und zu diesem unrechten Schwertgebrauch gehört nach der Aussage Bastians auch, wenn die Obrigkeit es gegen die „Ungläubigen“ richtet, das heißt also, wenn sie in Glaubenssachen richten und strafen will⁷⁸. Mit der Antwort Butzers, die Obrigkeit habe das Amt des Strafers auch in Glaubenssachen, befinden wir uns mitten in den Fragen, die nicht nur die Täufer, sondern auch die Reformatoren stark beschäftigt haben.

In der bereits zitierten Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ aus dem Jahre 1523 vertritt Luther die Anschauung, daß das weltliche Regiment sich nicht weiter als über Leib und Gut seiner Untertanen erstrecke⁷⁹ und daß es niemanden zu einem bestimmten Glauben zwingen darf und auch nicht kann, denn im besten Falle würden damit nur Heuchler erzogen⁸⁰. Der Einwand, daß die weltliche Gewalt nicht zum Glauben zwingt, sondern nur die Ausbreitung der falschen Lehre hindert, wird damit entkräftet, daß man der Ketzerei nicht mit Gewalt wehren soll, „Gottes Wort soll hier streiten, wenn das nichts ausrichtet, so wird's wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllte“⁸¹.

Auch in der „Ermahnung zum Frieden“ (1525) hält Luther daran fest, daß die Obrigkeit nicht wehren soll, was jedermann lehren und glauben will, „es ist genug, daß sie wehret, daß man Aufruhr und Unfriede lehrt“⁸².

Die gleiche Unterscheidung macht Luther auch in dem „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ (1524): Die Obrigkeit soll nur gegen den Aufruhr einschreiten, aber dem Kampf, der mit Worten ausgefochten wird, nicht wehren, denn darin wird sich erweisen, welcher Geist recht sei⁸³.

Glaubens willen ausweist, so ist dies wider Gott, und sie sind nicht verpflichtet, sich daran zu halten. Straft man sie dafür, so sollen sie dies geduldig tragen in der Gewißheit, unschuldig zu leiden (Franz, S. 178f.).

75. Franz, S. 82, 94, 197.

76. Ebd. S. 75. – Auch Luther führt dieses Schriftwort in der bereits zitierten Schrift „Von weltlicher Obrigkeit ...“ an und fügt hinzu, daß damit der weltlichen Gewalt ein Ziel gesteckt sei, denn wenn man alles halten müßte, was die weltliche Gewalt wolle, bedürfte es dieses Spruches nicht (WA 11,266,33ff.). – Ebenfalls zitiert von Zwingli in seiner Auslegung der „Schlußreden“ (Zwingli: Sämtliche Werke II. Hg. von E. Egli und G. Finsler, Leipzig 1908 = CR 89,320).

77. Franz, S. 227.

78. Ebd. S. 235.

79. WA 11,262,7ff.

80. Ebd. 264,23ff.

81. Ebd. 268,24ff.

82. WA 18,299,1f.

83. WA 15,218,18 bis 219,10.

In der Auslegung des 82. Psalms (1530) geht Luther auch auf die Stellung der Obrigkeit zu den Ketzern ein⁸⁴. Der konkrete Anlaß hierzu war die Meinung, die einige Anhänger der Reformation in Nürnberg vertraten, wonach die Obrigkeit schuldig sei, jeden nach seinem Glauben lehren und leben zu lassen, sofern er nicht Aufruhr erwecke. Die Vertreter dieser Meinung hatten sich dabei auf Luthers Schrift „An die Fürsten zu Sachsen“ berufen. Dazu stellt Luther fest – und damit geht er über die bisher von ihm vertretene Anschauung hinaus –, nicht nur die Aufrührer, sondern auch die Gotteslästerer, das heißt diejenigen, die gegen einen öffentlichen Glaubensartikel lehren, sind zu strafen⁸⁵.

Noch schärfer urteilen die beiden von Melanchthon verfaßten Gutachten⁸⁶, denen auch Luther mit gewissen Einschränkungen seine Zustimmung gegeben hat. Danach sind nicht nur aufrührerische Wiedertäufer unter Umständen mit dem Schwerte zu strafen, sondern auch diejenigen, die nur in geistlichen Dingen irren. Die Obrigkeit ist schuldig, öffentliche falsche Lehre, unredlichen Gottesdienst und Ketzereien zu wehren und zu strafen. „Wer Gott lästert, soll getötet werden⁸⁷.“ Das weltliche Amt soll nicht allein seiner Untertanen Leib und Güter schützen, sondern sein vornehmstes Amt ist es, Gottes Ehre zu fordern, Gotteslästerung und Abgötterei zu wehren. Diese Forderung geht weit über die der weltlichen Obrigkeit von Luther in seiner ersten Schrift gesetzte Grenze hinaus.

Einen ganz ähnlichen Gedanken spricht der hessische Theologe Adam Kraft in seinem Gutachten aus: Wenn die Obrigkeit die Sünden der zweiten Tafel strafft, warum soll sie dann nicht um so mehr die Übertretungen gegenüber der ersten Tafel strafen⁸⁸? Auch Kraft hält daran fest, man kann nicht zum Glauben zwingen, aber man soll aller Gotteslästerung wehren und die Frevler strafen.

Ebenso scharf äußert sich Urbanus Rhegius in seinem Gutachten für den Landgrafen: Ketzerei darf gleichwie Diebstahl, Ehebruch und Mord mit dem Schwert gestraft werden, denn sie ist eine schlimme Gotteslästerung⁸⁹. Den Einwand, daß man nicht zum Glauben zwingen könne, man würde bestenfalls nur Heuchler machen, wehrt er damit ab: Man kann die Menschen nicht zum Glauben zwin-

84. WA 31^I,207–213.

85. Dieser Gedanke, daß die Obrigkeit schuldig sei, die Gotteslästerung zu strafen, wird in den folgenden Stellungnahmen der Reformatoren immer wieder als Grund für das Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen die Täufer genannt. Er findet sich auch bei Butzer, wenn er in seiner „Disputation“ mit den Täufern sagt: „Die Täufer leiden als die Übeltäter, denn Gott habe kein Arges so hart gestraft wissen wollen, als die Gotteslästerung“ (Franz, S. 231) und (ebd. S. 235): „Die Obrigkeit soll auch die Gotteslästerung strafen.“

86. An den Kurfürsten von 1531 und an den Landgrafen von 1536. Beide stimmen im wesentlichen überein (WA 50,6–15).

87. Ebd. 12,6.

88. Franz, S. 103.

89. Ebd. S. 109.

gen, aber man kann und soll sie zwingen, das Wort des Glaubens zu hören, daß sie vielleicht dadurch gebessert würden⁹⁰. Welche Wandlung hat sich hier in den Anschauungen seit Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ vollzogen, deren Grundgedanken im wesentlichen noch mit den von den hessischen Täufern vertretenen Anschauungen über die Obrigkeit übereinstimmen!

Es stellt sich die Frage, wie es zu diesem Wandel der Anschauungen kommen konnte. Karl Holl⁹¹ weist darauf hin, daß Luther seine Zustimmung zu dem scharfen Gutachten Melanchthons nur widerstrebend gegeben habe und daß er in der Nachschrift des für den Landgrafen bestimmten Gutachtens das für ihn entscheidende in der Frage der Täuferverfolgung festgehalten habe, daß nämlich die Obrigkeit den wortbrüchigen Täufer als Ungehorsamen zu strafen schuldig sei⁹².

Daß Luther die staatliche Gewalt aufgefordert habe, gegen Müntzer und die Münsterischen mit dem Schwert vorzugehen, begründet W. Elliger⁹³ damit, daß Luther davon überzeugt war, daß hier unter christlicher Maske nichts als Aufruhr und ein Umsturz der bestehenden Ordnung erstrebt werde. Nach W. Elliger hat Luther der Obrigkeit jedes Recht abgesprochen, sich in Dinge des Glaubens einzumischen, und hält ein Vorgehen ihrerseits erst dann für berechtigt, wenn die anvertraute Ordnung des Staates durch bedenkliche Auswirkungen oder bewußten Mißbrauch religiöser Sonderungen ernstlich berührt wird.

Die oben gestellte Frage ist aber damit noch nicht beantwortet; sie stellt sich vielmehr in zugespitzter Form folgendermaßen: Sind Luther und seine Anhänger im Laufe der Zeit zu der Erkenntnis gelangt, daß das Wort Gottes allein nicht mächtig genug ist, die Ketzerei zu überwinden, wie es Luther noch in seinen ersten Schriften vertreten hat?

Auch die Täufer beriefen sich ebenso wie die Reformatoren auf die Autorität der Heiligen Schrift. Und damit stoßen wir auf die ganze Tiefe des Konfliktes und die Unmöglichkeit einer vollständigen Aussöhnung. Das reformatorische Prinzip des „sola scriptura“, auf das sich auch die Täufer gründen, erweist sich als nicht in vollem Umfang durchführbar, es bedarf vielmehr einer Autorität für die rechte Auslegung der Schrift, die im Katholizismus in der Tradition und in der Autorität des Papstes in Glaubenssachen gegeben war und die im Protestantismus im Laufe der Entwicklung schließlich durch die Bekenntnisschriften wiedergewonnen wurde.

90. Ebd. S. 108.

91. Vgl. K. Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. 2. Aufl. Tübingen 1923. S. 326ff.

92. Ebd. S. 379, Anm. 1.

93. Vgl. W. Elliger: Luthers politisches Denken und Handeln. Berlin 1953. S. 138.

Zur Zeit der Reformation war jedoch jede der streitenden Parteien davon überzeugt, die Wahrheit zu besitzen. Für die Anhänger der Reformation bedeutete dies, daß sich die Täufer dem klaren Gotteswort nicht unterwerfen wollten, daß sie damit zu Gotteslästerern wurden, zu deren Bestrafung die Obrigkeit aufgefordert wurde. Bewußt oder unbewußt stand dahinter jedoch das Eingeständnis der Tatsache, daß das Wort Gottes allein die Ketzerei nicht überwand, die Obrigkeit also auch eingreifen mußte, um zwiefache Lehre zu verhindern, durch die man Aufruhr befürchtete. Ein im Glauben gespaltenes Land war für die Anfänge der Reformation unvorstellbar.

Nach diesem Exkurs wenden wir uns wieder der Stellung der Täufer zur Obrigkeit zu, wie sie uns in dem von Peter Tesch verfaßten Glaubensbekenntnis entgegnet.

Darin wird nochmals betont, daß die Obrigkeit von Gott verordnet sei, „zur Rach der übeltat und beschutz der woltat“. Dies gilt jedoch von der „ordnung des ampts und nit vum misbrauch der personen“⁹⁴, wie er jetzt fast überall zu finden sei. Auch wollen sie der Obrigkeit gehorsam sein in allen Dingen, die nicht wider Gott sind. Auch an diesem charakteristischen Einwand halten die Täufer fest, durch das Folgende wird er jedoch etwas abgeschwächt: Sie hoffen, der Landgraf werde als ein gottesfürchtiger Herr nichts von ihnen fordern, was das Gewissen belasten könne. Wenn es sein muß, wollen sie helfen, die Übeltäter zu strafen, um Witwen und Waisen zu schützen. Der Mißbrauch aber, der mit diesem Dienst getrieben wird, indem man praktisch den Übeltäter schützt und Witwen und Waisen macht, „sei in diesem weit ausgeschlossen“⁹⁵. Dies ist, wenn auch in abgeschwächter Form, die in der „Verantwortung“ aufgestellte Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem ungerechten Krieg. Der Unterschied zwischen der „Verantwortung“ und dem „Glaubensbekenntnis“ liegt also in den die Obrigkeit betreffenden Fragen lediglich in der Form, wobei auch in der gemäßigten Aussageform des „Glaubensbekenntnisses“ die Grenzen der Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit deutlich werden.

Im Zusammenhang mit der Stellung der Täufer zur Obrigkeit stehen noch zwei weitere Fragen: das Eidschwören und das Zinsgeben, zu denen sie sich sowohl in der „Verantwortung“ als auch im „Glaubensbekenntnis“ geäußert haben.

Das rechtmäßige *Eidschwören* ist in der Heiligen Schrift nicht verboten. Dies wird bereits in der „Verantwortung“ festgestellt⁹⁶. Als Beweis hierfür werden verschiedene Schriftstellen zitiert, in denen Gott als Zeuge angerufen wird. Dagegen ist es nötig, einen Unterschied im Schwören zu machen, worauf auch die

94. Franz, S. 255.

95. Ebd. S. 256.

96. Ebd. S. 171.

Worte Jesu (Mt. 5, 33–37) hinzielen⁹⁷. Im Glaubensbekenntnis wird nochmals deutlicher betont, daß etliche vom Eid mit Bezug auf Mt. 5 „gar on unterscheid halten und leren“, das heißt, daß sie nur die dort enthaltene Ablehnung des Eides sehen, andere Stellen außer acht lassen und von daher zu einer Ablehnung des Eides als solchem kommen. Eine solche Einstellung wird im „Glaubensbekenntnis“ ausdrücklich abgelehnt, jedoch auch hier erfolgt ein Einwand, es wäre oft besser, nicht zu schwören, als den Eid übel zu gebrauchen⁹⁸.

Über das Erheben und Geben von *Zins und Zehnt* äußert sich die „Verantwortung“ nur ganz knapp: „darüber haben wir kein verbot in heiliger geschriff, darumb lassen wir jderman frei stehen⁹⁹“. Georg Schnabel betont in seiner Aussage von 1533 ganz deutlich, was er an „zoll, geschoss, bete, zins“ und anderem schuldig sei, das wolle er willig geben¹⁰⁰. Demzufolge weisen sie auch im „Glaubensbekenntnis“ besonders darauf hin, daß sie sich nie geweigert haben, der Obrigkeit willig „Schatz und Tribut“ zu geben¹⁰¹.

Auch der in der Wiedertäuferordnung erhobene Vorwurf, sie wollten *alle Güter gemein haben*¹⁰², so daß einer die Güter des anderen ohne dessen Einwilligung gebrauchen könne, trifft sie zu Unrecht und wird in der „Verantwortung“ zurückgewiesen¹⁰³. Auch in den Verhörsprotokollen findet sich kein Ansatz zur Gütergemeinschaft. Jedoch soll nach dem Vorbild der ersten Christengemeinde jeder von dem Überfluß seiner „Nahrung“ dem armen Bruder nach dessen Notdurft abgeben¹⁰⁴. Der gleiche Gedanke kehrt auch bei Herrmann Bastian wieder¹⁰⁵.

In der Disputation zwischen Butzer und den Täufern wird auch die Frage nach der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des *Wuchers* behandelt. Diese Frage war für Georg Schnabel in dem Augenblick akut geworden, als er – zu dieser Zeit noch ein Anhänger der Reformation und Diener des Gemeinen Kastens – aufgefordert worden war, Geld aus dem Armenkasten gegen Zinsen auszuleihen. Er hatte dies mit der Begründung abgelehnt, daß es in der Schrift verboten sei und es viele arme Leute in der Stadt gebe, die durch diesen Zins belastet würden¹⁰⁶. Butzer

97. Auf diesen „Unterschied des Schwörens“ müssen wir im Zusammenhang mit Melchior Hoffman noch einmal eingehen, weil in der „Verantwortung“ an dieser Stelle charakteristische Gedanken Hoffmans wiederkehren.

98. Franz, S. 255.

99. Ebd. S. 171.

100. Ebd. S. 75.

101. Ebd. S. 256.

102. Ebd. S. 140f.

103. Ebd. S. 174. Auch die Aussagen (Franz, S. 75f.) gehen in dieselbe Richtung, nur in einer Aussage wird zugestanden, im Notfall die Güter des Nächsten auch ohne dessen Einwilligung zu gebrauchen.

104. Ebd. S. 174.

105. Ebd. S. 197.

106. Ebd. S. 214.

antwortet auf diese Frage in der Disputation, daß durch das Zinsnehmen kein Unrecht geschehe, wenn derjenige, dem man das Geld leiht, nicht durch den Zins beschwert werde. Weiterhin komme ja das Geld aus dem Gemeinen Kasten wiederum den Armen zugute, und es sei besser, wenn das Geld des Armenkastens auf diese Weise vermehrt werde, als wenn man dem Kasten eigene Güter kaufe und von diesen den Segen Gottes erwarte¹⁰⁷. In gewisser Weise rechtfertigt also hier der Zweck die Mittel.

Luther wendet sich in seiner Schrift „Von Kaufhandlung und Wucher¹⁰⁸“ zunächst in aller Schärfe gegen den Wucher, zu dem er auch den Zinskauf rechnet, und stellt dem die Forderung der Bergpredigt entgegen, wonach man seinem Nächsten willig und gern ohne Zinsen leihen soll. Ebenso wendet sich Luther dagegen, daß die Kirche Geld gegen Zinsen leiht mit der sittlichen Rechtfertigung, daß damit die Güter der Kirche gebessert würden¹⁰⁹. Dies würde also auch der Rechtfertigung des Zinsnehmens durch Butzer mit dem Hinweis auf den guten Zweck zuwiderlaufen. Jedoch berührt sich Butzers Hinweis, daß durch das Zinsnehmen kein Unrecht geschehe, wenn der Schuldner nicht durch den Zins belastet würde, mit Gedanken Luthers. Dieser hat in der Erkenntnis, daß sich die bestehenden Verhältnisse nicht einfach dadurch ändern lassen, daß man ihnen die Forderungen der Bergpredigt entgegenstellt, versucht, zumindest dem Mißbrauch des Wuchers zu steuern und „dem Gebot der Bergpredigt unter den gegebenen Weltverhältnissen Geltung zu verschaffen¹¹⁰“.

Sowohl Melanchthon als auch Butzer zeigen demgegenüber eine größere Offenheit für die sich anbahnenden neuen Wirtschaftsformen. Melanchthon hält zwar an der Unerlaubtheit des Zinses für „mutua“ – Geborgtes im engeren Sinne – fest¹¹¹, der Entgelt für Geldhingabe bei allen Kreditgeschäften fällt jedoch für ihn nicht unter das Zinsverbot¹¹². Für Butzer ist die Beteiligung am Gewinn, der mit der Darlehenssumme erzielt werden konnte, in Gestalt des Zinses eine Forderung der Gerechtigkeit¹¹³. Erst der Verstoß gegen die festgesetzte Höhe des Zinses ist Wucher.

107. Ebd. S. 223.

108. Den zweiten Teil der Schrift bildet der 1520 erschienene große „Sermon vom Wucher“ (WA 6,36–60).

109. Ebd. 50,20ff.

110. Vgl. K. Holl: Der Neubau der Sittlichkeit. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. 2. Aufl. Tübingen 1923. S. 281.

111. Vgl. Clemens Bauer: Melanchthons Wirtschaftsethik. In: Archiv für Reformationsgeschichte 49. 1958. S. 140ff.

112. Ebd. S. 145ff.

113. Franz, S. 223. Zu diesen Fragen stellt Luther in der zitierten Schrift ausdrücklich fest, daß der Gläubiger den moralischen Anspruch auf den Zins verliert, wenn der

Die hessischen Täufer machten der bestehenden Kirche besonders zum Vorwurf, daß in ihr der Bann nicht mehr geübt werde. Dies war eine der wesentlichen Gründe, weshalb sie sich von der Kirche abgesondert hatten.

Das Postulat einer strengen *Kirchenzucht* ist besonders charakteristisch für die auf Melchior Hoffman zurückgehenden niederländischen Täufergemeinden und findet sich erstmalig in Hoffmans täuferischer Programmschrift „Die Ordonnanz Gottes“ aus dem Jahre 1530¹¹⁴. Es ist möglich, daß durch Hoffman und die niederländischen Gemeinden auch die hessischen Täuferkreise in diesen Fragen beeinflusst worden sind, obwohl sich dies nicht direkt nachweisen läßt und andere Einflüsse hinzugekommen sein mögen.

Das Argument, daß sie nicht zur Kirche gingen, weil die Sünder nicht daraus gewiesen würden und der Bann nicht geübt werde, taucht bereits in den ersten Verhören der westhessischen Täufer auf¹¹⁵. Ebenso die Feststellung, daß nur da eine wahre christliche Gemeinde bestehe, wo christliche Vermahnung und Strafe geschähe¹¹⁶. Dies wird von Butzer in der Disputation ausdrücklich bestätigt¹¹⁷. Nur sucht dieser insbesondere Schnabel davon zu überzeugen, daß dem Bannen das Ermahnen vorausgehen müsse und daß die Schlüsselgewalt der Kirche der Gemeinde als ganzer gegeben sei und nicht einem einzelnen, daß dieser also auch nicht das Recht habe, sich von der Gemeinde abzusondern, wenn diese sich als unfähig erweise, den Bann auszuüben¹¹⁸.

Butzer wendet sich in der Disputation besonders gegen das täuferische Ideal einer „Heiligkeitsgemeinde“: „Es werde keine erbaute Kirche sein, sie werde Mangel erkennen und Gott um Gnade bitten¹¹⁹.“

Georg Schnabel führt in der Disputation an einer Stelle Luther an, der gesagt habe, es sei ihm nicht möglich, eine rechte christliche Kirche aufzurichten, da es ihm an den Personen dazu mangle. Weil Luther nun nicht kühn genug gewesen

Schuldner mit dem geliehenen Geld keinen Gewinn erzielen konnte (WA 6,57,32, bis 58,5).

114. Behandelt bei Fr. O. Zur Linden, a. a. O. S. 240ff. Die einzige erhaltene holländische Fassung aus dem Jahre 1611 ist abgedruckt in Bibliotheca Reformatoria Nerlandica. Pars 5. S. 145f.

115. Franz, S. 82, 97.

116. Ebd. S. 75.

117. Ebd. S. 234.

118. Ebd. S. 216f.

119. Ebd. S. 219. Ähnlich urteilt Zwingli: Die Kirche Christi ist zwar im Prinzip durch das Verdienst Christi makellos, aber in Wirklichkeit strebt sie danach, nicht in die Sünde zurückzufallen. Vgl. W. Köhler: Einleitung zu Zwinglis „Adversus Hieronymus Emserum“ (Zwingli: Sämtliche Werke III. Hg. von E. Egli, G. Finsler und W. Köhler. Leipzig 1914 = CR 90,234f.).

sei, damit es nicht für einen Aufruhr angesehen werde, so wolle er dies zum Bedenken gesagt haben¹²⁰. An dieser Stelle wird wiederum deutlich, wie stark die Täufer auch in dieser Frage an reformatorische Gedanken anknüpften. Die von Schnabel angeführte Stelle findet sich bei Luther in der Deutschen Messe (1526)¹²¹, in der er am ausführlichsten auf den Gedanken einer Gemeinde derer, die mit Ernst Christen sein wollen, eingeht, ihn aber dann aus den von Schnabel zitierten Gründen aufgibt. Auch in seiner Schrift „Von beider Gestalt das Sakrament zu nehmen“ (1522) spricht Luther davon, daß wir zuletzt wieder zu einer christlichen Versammlung kommen könnten, in der wir die von uns sondern könnten, an deren Werken wir erkennen, daß sie nicht glauben und lieben¹²². Aber in der gleichen Schrift sagt er: „Sekten machen taugt und hilft nicht¹²³.“ Es wird also deutlich, was Luther befürchtet, daß nämlich durch einen besonderen Zusammenschluß die Kirche gespalten werden könne und daß aus dieser Spaltung nur Unordnung und Aufruhr erwachse.

In einer seiner frühen Schriften, in der Zwingli den Kirchenbegriff behandelt¹²⁴, unterscheidet er die Allgemeinheit der Christen von der wahren Kirche Christi. Diese zerlegt sich wieder in Einzelkirchen von Gläubigen, die reinerhalten werden müssen. Nach W. Köhler¹²⁵ berühren sich diese Gedanken Zwinglis deutlich mit denen der Täuferkonventikel. Zwingli befürchtet zunächst nicht, daß dadurch Uneinigkeit in der Kirche entstehen könne. Denn der Geist Gottes, der in den Gläubigen wirksam ist, entscheidet über Differenzen in der Schriftauslegung. Daß dieser Geist verschiedenartig urteilen könne, dieses Problem stellt sich ihm zunächst nicht. Erst mit dem Aufkommen der Täufergemeinden wurde diese Frage akut.

Wir stoßen hier auf dieselbe Problematik, die uns bereits im Zusammenhang mit der Stellung der Täufer zur Obrigkeit begegnete. Das Wort Gottes und der durch dasselbe vermittelte Geist Gottes bilden den alleinigen Maßstab. Diesen Ausgangspunkt haben die Täufer mit den Reformatoren gemeinsam. Erst nachdem deutlich geworden war, daß man von diesem Ausgangspunkt zu verschiedenen Schlußfolgerungen kommen konnte, war es nötig, feste Maßstäbe zu schaffen. Die Tragik dabei war nur, daß jede Seite von der Richtigkeit, weil Schriftgemäßheit, ihrer Sache überzeugt war. Dies erschwerte jede Möglichkeit eines gegenseitigen Verständnisses. Daß eine Verständigung zwischen der Kirche und den westhessischen Täufern schließlich doch in gewisser Weise erreicht wurde, ist fast ausschließlich das Verdienst Butzers, der in besonderer Weise die Fähigkeit besaß,

120. Franz, S. 219.

121. WA 19,75,3ff.

122. WA 10^{II},39,30ff.

123. Ebd. 39,17.

124. Vgl. W. Köhler: Einleitung zu „Adversus Hieronymum Emserum“. S. 234.

125. Ebd. S. 235.

bei Betonung des eigenen Standpunktes doch dem Gegner gerecht zu werden. Sein großes Verdienst besteht darin, daß er einzelne der täuferischen Grundgedanken, so besonders ihre Forderung nach Kirchenzucht, in die hessische Kirchenverfassung aufgenommen hat¹²⁶.

Da Butzer, der sich in Straßburg seit Jahren um die Aufrichtung der Kirchenzucht bemüht hatte, infolge des Widerstands des Magistrats zu keiner umfassenden Kirchenzucht kommen konnte, schlug er 1546 in seinem „Bedacht“¹²⁷ vor, daß sich die bewußten Christen innerhalb der Kirche zu festen Gemeinschaften zusammenschließen und sich dort freiwillig einer strengen Kirchenzucht unterwerfen sollten¹²⁸. Er griff damit Gedanken auf, die er bereits 1527 in seinem Matthäuskommentar ausgesprochen hatte¹²⁹. Der Vergleich zu dem Unterfangen der Täufer liegt nahe, und Butzer ist dabei noch über die Ansätze Luthers in der „Deutschen Messe“ zur Bildung von freiwilligen Gemeinschaften hinausgegangen. Aber Butzer wollte damit nicht die Volkskirche preisgeben. Wie schon aus seiner Abwehr in der Täuferdisputation hervorging, hat Butzer auch nie daran gedacht, eine sündlose Gemeinschaft aufzurichten, ebensowenig wie Luther. Dies unterscheidet wohl bei gleichen Ausgangspunkten die Stellung der Reformatoren von der der Täufer.

Wir sind bei der Behandlung von Bann und Kirchenzucht immer wieder auf den Kirchenbegriff der Reformatoren gestoßen. Daran wird deutlich, daß in der Auffassung vom Sinn der Kirchenzucht ein soziologisches Moment enthalten ist. Die Durchführung der Kirchenzucht konnte – als Ergebnis oder als Voraussetzung – die Bildung einer besonderen „Christengemeinschaft“ mit sich bringen, wie es bei den Täufern und in Ansätzen bei Butzer, Luther und Zwingli der Fall war. Die Reformatoren haben dabei jedoch nie die Gesamtkirche aus den Augen verloren, und im Laufe der Entwicklung sind sie immer stärker zur Volkskirche hingedrängt worden, während von den Täufern der Gedanke des freiwilligen Zusammenschlusses aufrechterhalten wurde.

Wenn es richtig ist, daß das Wesen des protestantischen Kirchenbegriffes in die-

126. Vgl. W. Diehl: Martin Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen. In: Schriften des Vereins für Reformationgeschichte. XII. Nr. 83. 1904/05. S. 47. So insbesondere in der Ziegenhainer Zuchtordnung, die im wesentlichen auf Butzer zurückgeht.

127. Vgl. G. Anrich: Ein Bedacht Butzers über die Einrichtung von christlichen Gemeinschaften. In: Festschrift für Hans von Schubert. 1929 = Archiv für Reformationgeschichte, Ergänzungsband 5. S. 63.

128. Vgl. hierzu noch W. Bellardi: Die Geschichte der christlichen Gemeinschaft in Straßburg 1546–1550. In: Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte. Band 18. Leipzig 1934. S. 16–22.

129. Vgl. H. Bornkamm: Martin Butzers Bedeutung für die europäische Reformationgeschichte. In: Schriften des Vereins für Reformationgeschichte. Jg. 58. Heft 2. 1952. S. 16.

sem Gleichgewicht von Anstalt und Genossenschaft¹³⁰ – Volkskirche und Freiwilligkeitskirche – liegt, dann sind beide Richtungen, die sich in der Reformationszeit so schroff gegenüberstanden, einander zugeordnet, ja aufeinander angewiesen.

Wir hatten bereits in den vorangegangenen Abschnitten Gelegenheit, auf Übereinstimmung zwischen den Lehren der westhessischen Täufer und denen *Melchior Hoffmans* hinzuweisen. Nur handelte es sich hierbei um Gedanken, die, wie wir sahen, in der einen oder der anderen Ausprägung zum Allgemeingut der Reformation gehörten und aus denen noch nicht auf eine direkte Abhängigkeit von Melchior Hoffman geschlossen werden kann. Eine solche läßt sich aber zweifellos an zwei Lehren nachweisen, die sich übereinstimmend bei den westhessischen Täufern wie bei Melchior Hoffman finden: an der besonderen Ausprägung der Lehre vom Fleische Christi¹³¹ – wonach Christus kein Fleisch von Maria angenommen hat – und an der Lehre von der Unvergebarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist¹³². Auf diese Übereinstimmung sei jedoch an dieser Stelle nur hingewiesen, da es sich hierbei um zentrale theologische Fragen handelt, die außerhalb unseres Themas liegen.

In den schriftlichen Äußerungen der westhessischen Täufer finden sich weiterhin für Melchior Hoffman charakteristische Formulierungen, besonders augenfällig wird dies bei der Rede von den „gespaltenen Klauen der Schrift“. Darunter versteht Hoffman¹³³, daß das Zeugnis der Schrift nicht einlinig ist, sondern daß es aus These und Antithese, aus einander widersprechenden und ausschließenden Stellen besteht, die nicht gegeneinander aufgehoben werden dürfen: Man muß beide „Klauen“ beachten, miteinander vergleichen und aneinanderfügen. Dieser Gedanke wird von Georg Schnabel in der „Verantwortung“ im Abschnitt über den Eid aufgenommen¹³⁴, um zu zeigen, daß man die verschiedenen Aussagen der Schrift über den Eid beachten und – wie es im „Glaubensbekenntnis“ heißt – nicht ohne Unterschied vom Eid lehren darf¹³⁵, das heißt: der Eid darf nicht als solcher verworfen werden.

Diese Fähigkeit, die Schrift richtig zu interpretieren oder die „gespaltenen Klauen der Schrift“ zu erkennen, wird von Hoffman als ein „Tragen der gespal-

130. Vgl. W. Köhler: Dogmengeschichte. Das Zeitalter der Reformation. Zürich 1951. S. 472.

131. Vgl. für Melchior Hoffman: P. Kawerau, a. a. O. S. 46ff., und für die Täufer: Franz, S. 171ff.

132. Vgl. für Melchior Hoffman: P. Kawerau, a. a. O. S. 64ff., und für die Täufer: Franz, S. 160, 173f.

133. Vgl. P. Kawerau, a. a. O. S. 39f.

134. Franz, S. 171.

135. Ebd. S. 255.

tenen Klauen¹³⁶“ oder als „Wiederkauen“ bezeichnet. – Diese Formulierung findet sich auch am Schluß der „Verantwortung¹³⁷“, wo die Gemeindeglieder aufgefordert werden, die Artikel und die angeführten Belegstellen aus der Schrift mit Fleiß „wiederzukauen“.

Wird der Unterschied in der Schrift nicht gesehen, sondern nur das herausgegriffen, was die eigene Position stärkt, und werden alle Aussagen, die dagegen sind, verworfen, das heißt also in Hoffmans Sprache: Wird nur eine „Klaue“ beachtet, so wird die Schrift „gebrochen¹³⁸“. So heißt es im Brief Teschs¹³⁹, daß die Feinde die Wahrheit hindern und „brechen“ und daß der Feinde und „Brecher“ jetzt noch viele sind; und Fälber, Schnabel und Lose bezeichnen in ihren Verhören¹⁴⁰ alle, die wider Gottes Wort sind, als Feinde und „Brecher“.

Dieser ganzen Methode der Schriftauslegung haftet, so richtig der Ansatz erscheint, etwas Gewaltsames an, so vor allem in dem Bestreben, hinter dem „Wort“ den eigentlichen „Sinn“ der Schrift zu erfassen oder, anders ausgedrückt: in der „Figur“ den „Geist“ zu erkennen¹⁴¹. Im Briefe Peter Teschs an Georg Schnabel findet sich diese auf Hoffman zurückgehende Formulierung: „Bedenke die Figur nach dem Geist¹⁴²“, im Anschluß an die Erwähnung von Esra 1. Die „Figur“ ist hier der Bericht von der Wiederaufrichtung des Tempels zu Jerusalem; den eigentlichen Sinn erhält diese Stelle aber für die Täufer in der Beziehung auf den Bau des geistlichen Tempels, auf das Erbauen der Gemeinde Gottes, wie das besonders in den Verhören im Anschluß an diese Briefstelle deutlich wird¹⁴³.

Wir sind in gewisser Ausführlichkeit auf diese Stellen eingegangen, weil daran deutlich wird, daß Hoffmans Gedanken bis in die besonderen und eigenartigen Formulierungen hinein in den Äußerungen der westhessischen Täufer lebendig sind und – auch wenn sein Name an keiner Stelle genannt wird – eine besondere Vertrautheit mit seinen Schriften verraten.

Im Zusammenhang damit soll noch die Frage nach der Eschatologie gestellt werden, die in Hoffmans Denken eine so große Rolle spielt, in den Äußerungen der westhessischen Täufer jedoch anscheinend völlig zurücktritt. In dem bereits mehrfach erwähnten Brief Teschs schreibt dieser, daß die Feinde so lange „brechen“ und hindern werden, bis Gott seine zwei Propheten (Offb. 11, 3) senden wird, um

136. Vgl. *P. Kawerau*, S. 140.

137. *Franz*, S. 180.

138. Vgl. *P. Kawerau*, S. 40f.

139. *Franz*, S. 160.

140. Ebd. S. 192f.

141. Vgl. hierzu *P. Kawerau*, a. a. O. S. 20ff., wo er ausführlich auf die besondere Methode der Hoffmanschen Schriftauslegung eingeht.

142. *Franz*, S. 160. 143. Ebd. S. 192f.

die Hand der Arbeiter am Bau seines geistlichen Tempels zu stärken¹⁴⁴. Diese zwei Propheten oder Zeugen sollen nach Offb. 3, 11 ff. unmittelbar vor dem jüngsten Gericht auftreten, um aller Welt nochmals Gottes Willen zu verkündigen. Nach Melchior Hoffman sind diese bereits vorhanden, das heißt, das jüngste Gericht steht unmittelbar bevor¹⁴⁵. Mit diesem Hinweis auf die zwei Zeugen im Briefe Teschs kommt ein eschatologischer Aspekt auch in das Denken der westhessischen Täufer, auch wenn das Ende nicht mehr als unmittelbar bevorstehend gedacht wird. Schnabel, Lose und Fälber, die auf die Deutung dieser Briefstelle befragt werden, sagen fast übereinstimmend aus, daß sie nicht wissen, ob die zwei Zeugen aus Offb. 11 bereits vorhanden seien, aber Gott werde sie zu seiner Zeit senden¹⁴⁶. Dieses Zurücktreten der unmittelbaren Enderwartung war wohl hauptsächlich durch den Zusammenbruch der eschatologischen Hoffnungen nach dem Fall von Münster bedingt.

Versuchen wir abschließend das Ergebnis der Untersuchung zusammenzufassen: Die westhessische Täuferbewegung ist stärker, als dies in Osthessen der Fall war, auf die Stadt konzentriert. Der städtische Bevölkerungsanteil überwiegt, jedenfalls bei den Täufnern, die in den Quellen namentlich erwähnt werden, jedoch ergeben diese kein genaues Bild. Die westhessische Täuferbewegung ist auch in stärkerem Maße als im Osthessischen eine Laienbewegung. Unter den Täuferführern findet sich kein Mann aus dem geistlichen Stande. Zwei ihrer einheimischen Führer kommen aus dem Bürgertum – Herrmann Bastian und Georg Schnabel –, es sind angesehene und – wie aus ihren schriftlichen Äußerungen ersichtlich – gebildete Leute gewesen.

Das westhessische Täuferum ist bestimmt durch die Einflüsse, die besonders durch die beiden auswärtigen Täuferapostel, Peter Tesch und Leonhard Fälber, aus dem Herzogtum Jülich in hessisches Gebiet gelangt sind, also durch eine Richtung des Täuferums, die in ihren Anfängen auf Melchior Hoffman zurückgeht, dessen Gedanken und Formulierungen sich auch in den Schriften der westhessischen Täufer nachweisen lassen, die aber mannigfache Einflüsse in sich aufgenommen hat, die sich nicht mehr im einzelnen aufzeigen lassen.

Wie aus dem ersten Verhör der Täufer aus dem Jahre 1533 – also noch vor der Katastrophe von Münster – hervorgeht, vertraten sie eine friedliche Richtung des Täuferums im nordwestdeutschen Raum, die also neben den revolutionär-chiliasmatischen Strömungen, die zum Untergang Münsters führten, bestanden haben muß. Peter Tesch scheint derjenige auswärtige Täuferapostel gewesen zu sein, der dieser

144. Ebd. S. 160.

145. Vgl. *P. Kawerau*, a. a. O. S. 82ff.

146. *Franz*, S. 192f.

Richtung am nächsten stand; jedenfalls läßt keine seiner Äußerungen darauf schließen, daß er den eschatologisch-revolutionären Gedanken der Münsterischen Richtung je nahegestanden hat, wie wir das für Leonhard Fälber annehmen müssen, der sich wohl erst nach Münster einer gemäßigten Richtung innerhalb des Täuferturns zugewandt hat.

Die Sozialanschauungen der Täufer enthalten keine sozialrevolutionären Züge, wie wir sie etwa – wenn auch religiös bedingt – bei den osthessischen Täufem finden konnten. Diese gemäßigten Anschauungen auf sozialem Gebiete korrespondieren dem Rückgang der eschatologischen Erwartungen, was erhellt, daß auch dort, wo sich eventuelle Anhaltspunkte für aufrührerische Gedanken finden lassen – wie etwa bei den Maastrichter Täufem –, diese durch eine nahe Enderwartung bedingt sind und keine sozialen Motive enthalten.

Deshalb sind die Gründe, die von reformatorisch-theologischer Seite für die Berechtigung der Obrigkeit zum Vorgehen gegen die Täufer angeführt werden, neben dem Aufruhr, der für die Täufer unseres Gebietes gar nicht zutrifft, vor allem die Gotteslästerung, die sie bereits in der Abweichung von der dogmatisch-christlichen Lehre sahen. Darüber hinaus verwarfen die Reformatoren jedoch bereits die besondere soziologische Struktur der Täufergemeinden, die Bildung einer Freiwilligkeitsgemeinde mit dem Streben zur Gemeinde der Heiligen, neben der bestehenden Volkskirche und im Gegensatz zu ihr, obwohl sich ähnliche Gedanken auch in den frühen Schriften der Reformatoren nachweisen lassen. Sie wurden von ihnen jedoch aufgegeben, weil sie eine Spaltung der Kirche, Rotterei und Aufruhr befürchteten, aufgegeben zugunsten einer Volkskirche, wie sie sich, jedenfalls dem Namen nach, bis in unsere Tage erhalten hat. Daß die Reformatoren diesen Weg gingen, ist nicht zuletzt durch die Gefahr bedingt, die sie in dem Aufkommen der Täufergemeinden sahen.

Vielleicht ist uns Heutigen, die wir vor der Aufgabe stehen, die Frage Volkskirche–Bekenntniskirche neu zu durchdenken, ein besseres Verständnis für das Anliegen der Täufergemeinden in ihrer besonderen soziologischen Struktur gegeben, als es den Reformatoren zu ihrer Zeit möglich war.

ABSTRACT

The author here examines the Anabaptist circles in Upper Hesse and the former county of Ziegenhain, formed during the missionary activities of the Anabaptist apostles of Jülich from 1533 to 1538, and whose leaders were won back into the church through the efforts of Martin Butzer. The first part of the investigation concerns the spread of Anabaptism as well as the backgrounds of their leaders and comes to the following conclusions: The Anabaptists were more numerous than indicated in the trials, which makes it

difficult to ascertain exactly their social status. Many cities were taken over by them. Those who are known by name were predominantly inhabitants of cities and towns. As far as can be determined, the great majority were artisans, whereas the clergy assumed no positions of leadership. Two of their local leaders were educated and respected townsmen.

The second part deals with the social views of the Anabaptists and their demands for the strict enforcement of church discipline. There were no social-revolutionary elements in their social views. They refused to obey their governments only when the latter made demands contrary to divine commands. Yet they denied that the government had any right to judge in matters of faith. A comparison of their views with those of the Reformers – especially of Luther – makes it clear that these had similar views in their early years and were forced into another position by the rise of Anabaptist congregations. The same is true with respect to the demand for strict church discipline and the formation of voluntary congregations which the Reformers finally discarded out fear of division and tumult. The influence of Melchior Hoffman on the Anabaptists of western Hesse is apparent particularly in their writings, which contain a number of his characteristic expressions.

Bischofsamt und Konsistorialverfassung in Preußen im Ringen zwischen Herzog und Landschaft im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts

von Jürgen Petersohn

Die Geschichte der deutschen Reformation hat territoriales Fürstentum und evangelische Kirche in besonderer Weise einander nahegebracht. Durch die Ausbildung der landeskirchlichen Organisationsform wurde dem Fürsten die Sorge für den geistlichen Bereich und das Kirchenwesen seines Landes zu einer festen Verpflichtung gemacht. Formen und Ziele des landesherrlichen Kirchenregiments liegen dank der eifrigen reformationsgeschichtlichen Forschung der deutschen Landeshistorie heute im allgemeinen deutlich und überschaubar zutage. Anders steht es mit Kenntnisstand und Forschungsergebnissen bezüglich der Erhellung der Möglichkeiten, die andere kirchliche Organisationsformen, etwa Ansätze und Versuche einer gemeindlich-presbyterialen oder einer rein bischöflichen Gestaltung des Kirchen-Regiments, in der deutschen Reformation besaßen. Für die Bedeutung, die der bischöflichen Kirchenverfassung als geistlicher Organisationsform noch in der deutschen Spätreformation zugemessen wurde, kann die Auseinandersetzung, die im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts im Herzogtum Preußen zwischen Landesfürst und Ständen um die Beibehaltung der Bistumsordnung oder die Ein-

führung der landesherrlichen Konsistorialverfassung geführt wurde, einen Hinweis geben¹.

Das Herzogtum Preußen, die weltliche Staatsschöpfung des 1525 zum Luthertum übergetretenen letzten Ordenshochmeisters Albrecht von Brandenburg, stand von 1578 bis 1603 unter der Regierung eines Neffen des ersten preußischen Herzogs, des Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach und -Bayreuth. Als der Ansbacher Fürst im Februar 1578 in Warschau vom polnischen König Stephan Bathory die Regentschaft für den geistesschwachen und regierungsunfähigen preußischen Herzog Albrecht Friedrich und zugleich die volle Würde eines Herzogs in Preußen empfang, konnte er bereits auf eine reiche Erfahrung landesfürstlicher Kirchenfürsorge in seinen heimischen Territorien in Franken, den Markgrafentümern Ansbach und Bayreuth, und den fränkisch-hohenzollerischen Landen in Schlesien, dem Herzogtum Jägerndorf, zurückblicken. Hatte Markgraf Georg, einer der frühen und unerschrockenen Bekenner des Evangeliums, seine Erblande bereits früh der Reformation zugeführt, so blieb es dem Vertreter der folgenden Generation, seinem Sohn Georg Friedrich, vorbehalten, in den Jahrzehnten des inneren Ausbaues des Protestantismus nach dem Augsburger Religionsfrieden der Kirche seiner Länder eine „feste innere und äußere Form“ zu geben². Die Kapitelsverfassung, die das Land in ein Netz überschaubarer, leicht visitierbarer geistlicher Aufsichtsbezirke zusammenfaßte, erhielt durch den

1. Verglichen mit der gut durchforschten Frühzeit der preußischen Reformationsgeschichte, hat die Spätreformation bisher sehr wenig Beachtung gefunden. Der vorliegende Aufsatz, der Teile einer im Jahre 1959 vorgelegten Bonner phil. Dissertation (Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach und -Bayreuth als Herzog in Preußen 1578–1603; bisher nicht gedruckt) verwertet, stellt daher einen Vorstoß in ein kirchen- und landesgeschichtliches Neuland dar. Grundlage der hier gegebenen Ausführungen sind im wesentlichen archivalische Studien in den Beständen des ehemaligen Königsberger Staatsarchivs, jetzt Staatl. Archivlager Göttingen (die hierbei gebrauchten Abkürzungen bedeuten: *OsF* = Ostpreußischer Foliant; *EM* = Etatsministerium), weiterhin Akten der Bayerischen Staatsarchive in Nürnberg und Bamberg. Eine Gesamtwürdigung des Markgrafen Georg Friedrich bietet jetzt meine Darstellung: Staatskunst und Politik des Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach und -Bayreuth 1539–1603. In: Zeitschrift f. bayer. Landesgeschichte 24. 1961. S. 229–276. – Die Datumsangaben nach 1582 sind als „alter Stil“ zu verstehen.

2. Das Zitat nach *Matthias Simon*: Evangelische Kirchengeschichte Bayerns. 2. Aufl. Nürnberg 1952. S. 289. – Allgemein zum Aufbau der Kirchenorganisation der Markgrafschaften unter Georg Friedrich: *Lorenz Kraußold*: Geschichte der evangelischen Kirche im ehem. Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860 (vor allem Abschnitt II). – *Friedrich Vogt*: Die Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche in den ehem. Fürstentümern Ansbach und Bayreuth. In: Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte 2. 1896. S. 209 bis 221, 269–287. – *Heinrich Gürsching*: Die Entstehung des Ansbacher Konsistoriums. In: Zs. f. bayer. Kirchengeschichte 4. 1929. S. 13–48. – *Ernst Hirschmann*: Das Konsisto-

stufenweisen Ausbau des landesherrlichen Konsistoriums zu einer kollegialischen, aus Theologen und Juristen zusammengesetzten Ratsbehörde für die Kirchen- und Schulverwaltung eine dem Anspruch auf die Handhabung der Episkopalrechte durch den Fürsten genügende Entsprechung. Neben der wohldurchdachten organisatorischen Gestaltung steht Georg Friedrichs Eintreten für eine feste, unveränderte lutherische Lehrnorm inmitten der Lehrstreitigkeiten und der schleichenden Glaubensveränderungen dieser Jahrzehnte, eine Haltung, die ihn folgerichtig auf den Weg zur Annahme des Konkordienbuches für seine Territorien führte.

Das Bewußtsein der Verpflichtung für die Reinerhaltung der Lehre und die Verantwortung für das ruhige und geordnete geistliche Leben seiner Territorien hat Georg Friedrich wiederholt einprägsam formuliert. Neben und vor den weltlichen Regierungspflichten sah er seine Aufgabe darin, „gebührieliches Einsehen zu setzen, damit ... in Kirchen und Schulen nächst der reinen Lehre göttlichen Wortes und wahren Gottesdienstes gute christliche Ordnung ... gestiftet und erhalten werde³“, oder, wie er es 1582 ganz lapidar faßte, er sei „nicht allein secundae, sondern auch primae tabulae custos⁴“. Religion und Justitia erscheinen ihm in der bildhaften Verdeutlichung des allegorischen Denkens der Renaissance als die Grundsäulen jedes Staatswesens, „nemblichen, das der wahre Gottesdienst nach Gottes wort rein und unverfalscht darinnen angestellt und erhalten und in der weltlichen Regierung Recht und Gerechtigkeit menniglichen wiederfahre. Dann es an diser Hauptseulen einer, oder beeden zugleich fehlet, ein Landt im glücklichen Zustand in die lenge nicht erhalten werden könne⁵“.

Georg Friedrichs Anspruch, die kirchlichen Angelegenheiten seiner Länder nach seinen Vorstellungen zu regeln, das heißt, eine fürstlich bestimmte geistliche Verfassung durchzuführen, wie es ihm in Franken so beispielhaft gelang, stieß jedoch in Preußen auf den Widerstand der Landstände. Hatten die preußischen Stände sein Werk der kirchlichen Befriedung des Landes durch die Einführung der Konkordienformel vollauf unterstützt, gingen sie auch in den späteren Jahren in dem

rialrecht der ev.-luth. Kirche im ehemaligen Fürstentum Bayreuth. Jur. Diss. Erlangen 1949 (ungedr.). – Simon, a. a. O. S. 289ff. Die Einführung des Konkordienbuches in Franken: Karl Schornbaum: Die Einführung der Konkordienformel in der Markgrafschaft Brandenburg. In: Zs. f. bayer. Kirchengeschichte 5. 1930. S. 176–207. – Ders.: Die 2. Unterschreibung der Formula Concordiae in der Markgrafschaft Brandenburg. Ebd. 4. 1929. S. 240–255.

3. OsF 536, IV, S. 8f.

4. EM 4a, Nr. 11, Bl. 2r; ähnlich Corpus constitutionum Prutenicarum, ed. G. Grube. Königsberg 1721. Teil 1. S. 17, wo sich Herzog Georg Friedrich als „Nutricius ecclesiae und Custos primae et secundae tabulae“ bezeichnet.

5. In der Empfehlung der Konsistorialordnung, 1588 Juli 9, EM 87e (Paket 2585).

Bestreben um die Aufrechterhaltung einer strengen lutherischen Orthodoxie gegenüber allen kryptokalvinistischen Erweichungen völlig mit ihm einig, so kam es jedoch über die Frage der Gestaltung der geistlichen Verfassung zu einem jahrzehntelangen, schließlich unentschieden bleibenden Konflikt. Die Geltung der von den Ständen befürworteten Bistumsordnung oder der von dem Landesherren empfohlenen Konsistorialverfassung wurde zu einem bleibenden und immer wieder umkämpften Streitpunkt der Landtage der Georg-Friedrichs-Zeit in Preußen.

Preußen hatte sich früh und einmütig der Reformation zugewendet. Aber seit den vierziger Jahren wurde das Herzogtum von nicht enden wollenden religiösen Streitigkeiten erschüttert. Um die Wirren des Osiandrismus zugunsten einer klaren dogmatischen Haltung zu überwinden, hatten die Landstände 1566 erfolgreich auf eine Wiedereinführung der von Herzog Albrecht aufgehobenen Bistumsverfassung gedrungen⁶, mit dem Ergebnis allerdings, daß die Streitigkeiten der beiden evangelischen preußischen Bischöfe von Pomesanien und Samland untereinander, mit der Geistlichkeit und der Universität des Landes die gleichen anwidernenden Schauspiele boten wie die Kämpfe zuvor. 1574 war, gegen den Widerstand des Herzogs, Tilemann Heshusen, einer der erbittertsten Streittheologen seiner Zeit⁷, auf den samländischen Bischofsstuhl gekommen⁸. Hier brachte ihn allerdings eine Spitzfindigkeit seiner christologischen Lehre⁹ nach einem erbitterten Streit mit dem pomesanischen Bischof Johann Wigand¹⁰ zu Fall. Die gesamte preußische Geistlichkeit nahm Partei, Heshusen wurde schließlich gezwungen, sein Amt aufzugeben. Im Juli 1578 verließ er Preußen.

6. *Alfred Nicolovius*: Die Bischöfliche Würde in Preußens evangelischer Kirche. Königsberg 1834. S. 68f. 1568 wurde die Wahlordnung festgesetzt, vgl. ebd. S. 76f., Abdruck ebd. Beilage XXXI, S. 164–191. Vgl. auch *Heinrich Friedrich Jacobson*: Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen (= Geschichte d. Quellen d. Kirchenrechts d. Preuß. Staates, Teil 1, Bd. 2). Königsberg 1839. S. 48ff., S. (52)f. – Allgemein zum evangelischen Bischofsamt in der Reformationszeit: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 1. Tübingen 1957. S. 1306–1308. – *Peter Brunner*: Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg. Eine Untersuchung zur Gestalt des ev. Bischofsamtes in der Reformationszeit (= Schriften d. Ver. f. Ref.Gesch. 179). Gütersloh 1961.

7. Über ihn: Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. Hg. von *Herzog/Hauck*. 3. Aufl. Bd. 8. 1900. S. 8–14. – RGG³, Bd. 3, S. 298 mit der an diesen Stellen genannten Literatur. *Gerhard Frotscher*: Tilemann Heshusen. Plauen 1938.

8. *Nicolovius*, a. a. O. S. 78ff.

9. Non tantum in concreto recte dicitur: Christus est omnipotens, vivificus, adorandus, sed etiam in abstracto recte dicitur: humanitas Christi est omnipotens, vivifica, adoranda; vgl. seine Assertio Testamenti Jesu Christi contra Calvinistarum exegesis.

10. Zu Wigand vgl. die Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. Bd. 21³. 1908. S. 270–274, mit weiterführender Literatur; vgl. auch unten Anm. 16.

Als Herzog Georg Friedrich im Frühjahr dieses Jahres die Herrschaft in Preußen antrat, waren die Streitigkeiten innerhalb der preußischen Geistlichkeit jedoch noch keineswegs beendet, ja, in allen Schichten disputierte man unvermindert über „abstrakt“ und „konkret“¹¹. Die Beilegung dieser Streitigkeiten wurde zur Voraussetzung aller organisatorischen Neuordnungen der preußischen Kirche¹².

Der Weg, durch eine Generalsynode der preußischen Geistlichkeit unter dem Vorsitz des pomesanischen Bischofs eine Befriedung des Landes zu versuchen, war nach dem Vorausgegangenen aussichtslos. Der Herzog legte daher den Streitfall einem Theologenkollegium vor, von dessen Autorität er sich einen günstigen Einfluß auf die preußische Kirche erhoffen konnte, den in Herzberg zur Arbeit am Konkordienbuche versammelten Theologen Andreä, Selnecker, Muskulus, Körner und Chemnitz¹³. Mit diesem Entschluß spricht sich bereits die Absicht aus, die sich mit dem Ziele der Konkordie verknüpfende streng lutherische Richtung, der Preußens theologische Haltung im ganzen entgegenkam, nun auch für das Herzogtum verbindlich zu machen.

Das Gutachten der Herzberger Theologen verteidigte den ehemaligen Bischof Heshusen und verurteilte die Haltung des streitsüchtigen Bischofs Wigand und seines Anhangs. Es gelang der Autorität des Herzogs, die Geistlichkeit des Landes bis auf eine kleine Gruppe um den pomesanischen Bischof zur Aufgabe des bisherigen Streites zu bewegen und sie zum Unterpfand des neuerlangten Kirchenfriedens auf das Konkordienbuch als die Grundurkunde der künftigen dogmatischen Einhelligkeit zu verpflichten¹⁴. Aber das Gutachten der Herzberger Theologen war noch weiter gegangen. In einer ausführlichen Darlegung¹⁵ riet es dem Herzog, den verbliebenen Bischof Wigand nunmehr abzusetzen, die Bistumsverfassung grundsätzlich abzuschaffen und statt dessen in Preußen die Konsistorialordnung nach sächsischem Vorbild einzuführen. In der Tat, die Wiederherstel-

11. *Nicolovius*, a. a. O. S. 83ff. – *Christoph Hartkenoch*: Preußische Kirchen-Historie. Frankfurt und Leipzig 1686. S. 458ff.

12. Auch die Landstände hatten den Herzog auf dem Landtag 1578 um die Beilegung des Kirchenstreites durch seine Autorität ersucht, vgl. *OsF* 531, Bl. 10f., 25, 34.

13. Hierzu und zum Folgenden: *Erleutertes Preußen*, tom. II. Königsberg 1725. S. 214–230. – *Hartkenoch*: Preuß. Kirchen-Historie. S. 481ff. – *Corp. const. Prut.* Tl. 1. Nr. 2. S. 17–22.

14. Die verhältnismäßig schnell und ohne weitere Umstände vollzogene Annahme des Konkordienbuches, auf die in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden kann, erklärt sich vor allem daraus, daß die Formula Concordiae bei der preußischen Geistlichkeit nicht mehr unbekannt war. Bereits früher hatte sich Kurfürst August von Sachsen beim preußischen Landesherren für das Konkordienwerk bemüht und positive, aber hinauszögernde Antworten erhalten; vgl. den Briefwechsel (1576 Aug. 10, Nov. 13, 1577 Jan. 10) *OsF* 22, Bl. 131f., 141f., 155.

15. *Erleut. Preußen*, a. a. O.

lung des Kirchenfriedens war ein Werk des Landesfürsten ohne, ja, gegen den Bischof. Daß der pomesanische Bischof selbst, dem die Aufgabe des Wächters und Richters des kirchlichen Lebens zukommen sollte, von den geachteten Theologen des Reichs, vom Landesherren, den Ständen und der Mehrzahl der Geistlichkeit gemäßregelt worden war, hatte seiner Autorität unwiederbringlichen Abbruch getan. In der Folgezeit zog sich Wigand ganz aus dem öffentlichen Leben zurück, historischen und naturkundlichen Studien lebend¹⁶.

Die Empfehlung der Herzberger Theologen, den pomesanischen Bischof Wigand zu entlassen und die Bistumsverfassung ganz aufzuheben, hat Georg Friedrich zunächst nicht befolgt, so sehr sie seinen eigenen Anschauungen entsprach. Konnte er bei der Isolierung der Person Wigands mit der Hilfe fast des ganzen Landes rechnen, so traten ihm bei den Versuchen, grundsätzlich das Bischofsamt abzuschaffen und eine landesfürstlich geordnete Kirchenverfassung einzuführen, erhebliche Widerstände entgegen. Die Haltung der preußischen Landstände brachte es mit sich, daß um Bistums- und Konsistorialverfassung im Herzogtum Preußen ein langdauerndes Ringen zwischen Herzog und Landschaft entstand, ein Ringen, das auch mit Georg Friedrichs Tod nicht endete und noch weit hinein in die Zeit der brandenburgischen Kurfürsten reicht.

Bereits auf dem Landtag 1578 trat die Landschaft unbefangen für die Wiederbesetzung des durch Heshusens Absetzung vakant gewordenen Bistums Samland ein¹⁷. Der Herzog versprach allgemein, darüber nachzudenken, wie das Bistum wieder neu zu versehen sei¹⁸, doch dabei verblieb es. Auf dem Landtag 1579 wiederholten die Stände die Bitte um einen neuen samländischen Bischof schon deutlicher, „damit durch solche Wächter allen bösen einschleichenden rotten und Secten gewehret und Gottes wort rein und lauter vor allen Dingen erhalten werden möge¹⁹“, ja, sie reihten diesen Punkt sogar unter die Landesbeschwerden ein²⁰. Auf dem Landtag 1582, der zu dem entscheidenden Verfassungskonflikt zwischen Herzog und Landschaft in der Frage der Beamtenverwendung führte,

16. Johann Wigand war ein geschätzter historischer Mitarbeiter im Rahmen des großen kirchengeschichtlichen Unternehmens der Magdeburger Centuriatoren, in dem er besonders an den Centurien 14, 15 und 16 arbeitete, beschäftigte sich aber auch mit neuerer Kirchengeschichte (s. seine *Historia Augustanae Confessionis*, Königsberg 1574) und mit der preußischen Kirchengeschichte (*Vitae theologorum Prussicorum*. Vgl. *P. Tschakert*: *Urkundenbuch z. Reformationsgeschichte d. Hzt. Preussen III*. S. 276ff.). Weiterhin widmete er sich den naturkundlichen Besonderheiten Preußens (vgl. *Acta Borussica III*. 1732. S. 610–622). Für sein literarisches Gesamtchaffen aufschlußreich der *Catalogus librorum* bei *Conr. Schlüsselburg*: *Oratio funebris de vita et obitu D. Ioannis Wigandi Episcopi Pomezaniensis*. Frankfurt am Main 1591. P. 64 sqq.

17. *OsF* 531, Bl. 10, 34.

18. *OsF* 530, I, Bl. 169.

19. *OsF* 535, Bl. 22v.

20. Landesbeschwerde Nr. 7, *OsF* 533, S. 318.

wurde auch die Forderung einer Bischofsneuwahl erneut dargelegt²¹. Herzog Georg Friedrich erklärte, er habe seinem 1578 gegebenen Versprechen zufolge inzwischen nichts erwinden lassen, wie zur Ehre Gottes die samländische Kirche mit reinen Lehrern und christlichen Personen bestellt werden könne. Er stehe deswegen auch mit Theologen im Reich in Verhandlungen. Sobald er Erfolg habe, werde er die samländische Kirche so versehen, daß damit Kirche und Schule, Land und Leuten nützlich gedient sei. Nach diesen allgemein gehaltenen Worten aber brachte er seine wahre Absicht hervor, nämlich, daß er es für besser halte, statt einer Neubesetzung des Bistums ein Konsistorium einzurichten²². Dies war gerade das, was gegen die Ziele der Landstände lief. Ganz im Zuge der Grundhaltung dieses Landtags beriefen sie sich bei der Begründung der Forderung auf Wiederbesetzung des Bistums Samland auf die Aussage der Landesprivilegien²³. Über das Ausmaß der bischöflichen Jurisdiktion erklärten sie sich allerdings zu Zugeständnissen bereit, hatten sie diese doch selbst in gefährlicher Weise erfahren müssen, als der Ständeführer Aulack gebannt worden war²⁴.

Auf dem Landtag des Winters 1584/85 brach dann schließlich der Ärger der so lange hingehaltenen Stände über die Verzögerung der Neubesetzung des Bistums Samland stark heraus²⁵, um so mehr, als Herzog Georg Friedrich nun mit seinem eigenen Plan, der Konsistorialverfassung, in aller Deutlichkeit hervorrückte²⁶. Die Landstände hoben die Vorteile der Bistumsverfassung hervor, betonten besonders die Aufgabe des bischöflichen Wächteramtes und bekundeten ihre Entschlossenheit, nicht von dieser Forderung zu weichen. Der Herzog verschob die Lösung dieser Fragen dann auf einen späteren Zeitpunkt²⁷, obwohl die Stände ihre Erledigung so schnell wie möglich vorgenommen haben wollten²⁸. Als Herzog Georg Friedrich 1586 zum letzten Mal mit seinen preu-

21. *OsF* 541, S. 54; *OsF* 537, Bl. 133.

22. *OsF* 537, Bl. 182–184, 203, 341.

23. *OsF* 537, Bl. 306; *OsF* 540, Bl. 239, 256; *OsF* 543, S. 996f.

24. *OsF* 543, S. 1160–1165. – Bischof Heshusen hatte Friedrich v. Aulack, der aus seiner calvinistischen Geisteshaltung Institution und Macht der Bischöfe öffentlich als schädlich angegriffen hatte, 1575 exkommuniziert und gebannt, vgl. *Nicolovius*, a. a. O. S. 81, 302–304. Zu den Vorgängen hierüber auf dem Landtag: *Gregor Möllers Annalen*. In: *Acta Borussica* II. 1731. S. 734–739. – *M. Töppen*: Der lange königsberger Landtag. In: *Hist. Taschenbuch*. Hg. v. Fr. v. Raumer. N.F. 10. 1849. S. 485f., 491, 506.

25. *OsF* 545, Bl. 12, 90–93; *OsF* 551, Bl. 110f.

26. Auf diesem Landtag übergab der Herzog die geplante Konsistorialordnung; die herzoglichen Ausführungen *OsF* 545, Bl. 78–82.

27. *OsF* 545, Bl. 202.

28. *OsF* 545, Bl. 212f., 221.

ßischen Ständen zusammenkam, blieb dieses Anliegen der Landstände wiederum unerledigt. So sehr die Stände die Notwendigkeit der Bischofsneuwahl betonten²⁹, verwies der Herzog doch nur auf seine früheren Erklärungen und Erbietungen und verschob diesen Punkt erneut auf die Zukunft. Doch wollte er sich inzwischen weiterhin nach geschickten, gelehrten Theologen zur Inspektion der samländischen und anderer Kirchen umsehen, versprach aber auch, in der Frage der geistlichen Verfassung ohne Wissen und Bewilligung der Landstände keine Änderung vorzunehmen und am *Corpus doctrinae* und der Kirchenordnung des Landes festzuhalten³⁰. Damit hat Georg Friedrich die von den Ständen vertretene Ansicht, die Bischofsverfassung sei ein Bestandteil der Landesgrundgesetze des Herzogtums, anerkannt und eine einseitige Aufhebung der Verfassungsvereinbarungen durch den Landesherrn in dieser Hinsicht selbst unmöglich gemacht. Ebenso waren aber auch die Stände gehindert, ohne Willen und Mitwirken des Herzogs den Buchstaben der Verfassung mit Leben zu erfüllen, die Bischofswahl wirklich zu vollziehen. An diesem Beispiel zeigt sich, wie sehr im dualistischen Territorialstaat des 16. Jahrhunderts das Zusammenwirken von Landesfürst und Landständen zur wirklich gedeihlichen Gestaltung des staatlichen und verfassungsmäßigen Lebens notwendig war.

Immerhin hatte es Georg Friedrich verstanden, in den ersten acht Jahren seiner Regierung in Preußen die Wiederbesetzung des samländischen Bistums hinauszuzögern und inzwischen durch ein herzogliches Konsistorium die nötigen Aufgaben der geistlichen Verwaltung unter seinen Augen erledigen zu lassen. Das Konsistorium in Königsberg ist 1580 erstmals greifbar³¹; als voll ausgebaute Landesbehörde, zunächst aus vier³², später aus sechs Assessoren nebst einem Notar und Hilfskräften bestehend³³, bildete es seit 1582 einen wichtigen Bestandteil der Landesverwaltung. Das herzogliche Konsistorium hat in jener Zeit die anfallenden Aufgaben vollauf erfüllt. Dies bezeugten auch die Landstände, indem sie schließlich sogar für den Oberländischen Kreis, das ehemalige Bistum Pomesanien, die Einrichtung eines landesherrlichen Konsistoriums forderten³⁴. Dennoch bedeutete auch dies kein echtes Zugeständnis zugunsten der Einführung der Konsistorialverfassung. Ohne die auf den Landtagen nicht

29. *OsF* 552, Bl. 218f., 401, 406f., 448.

30. *OsF* 552, Bl. 489f.

31. Zum herzoglichen Konsistorium in Königsberg unter Georg Friedrich vgl. meine oben (Anm. 1) genannte Dissertation, Kap. V, Teil 2: Verwaltungsreform und Behördenorganisation, f) Das Konsistorium.

32. *OsF* 13499, Bl. 113.

33. Vgl. u. a. *OsF* 13509, Bl. 50.

34. Landtag 1594: *OsF* 563, Bl. 100; *OsF* 555, Bl. 510f.; *OsF* 565, Bl. 301; Landtag 1602: *OsF* 565, Bl. 287, 301, 679.

erreichbare verfassungsmäßige Billigung blieb das Konsistorium im eigentlichen Sinne illegal. Trotzdem sind aus dem weiten Arbeitsbereich des Konsistoriums keine Fälle bekannt, in denen Geistliche oder Laien diese Behörde als inkompetent oder ungesetzlich ablehnten.

1587 trat nun ein Ereignis ein, das die bisherige Unentschiedenheit der geistlichen Verfassung und Verwaltung nur noch schwieriger machte: Am 21. Oktober starb in seiner Residenz zu Liebmühle der pomesanische Bischof Johann Wigand³⁵. Damit war nun auch der andere der beiden preußischen Bischofssitze vakant. Für die Landstände wurde daher die Forderung, endlich Neuwahlen durchführen zu lassen, noch brennender. Nun, nach 1587, wurde die Erlaubnis der Bischofswahl zur Hauptforderung und wichtigsten Beschwerde der preußischen Landstände gegenüber dem abwesenden Herzog. Auch die preußischen Oberräte, obwohl zur Vertretung der Auffassung ihres Landesherren verpflichtet, konnten sich diesem Rufe nicht verschließen. Des Herzogs Bemühungen um die Konsistorialverfassung fanden bei ihnen nur schwachen Widerhall, und auf den Landtagen standen sie in einem schwierigen Konflikt zwischen ihrer eigenen, den Ständen zuneigenden Auffassung und dem Auftrag ihres Herrn.

So hatten die Königsberger Räte, als Herzog Georg Friedrich auf die Meldung von Wigands Tod hin die Zeit für die völlige Einführung der Konsistorien gekommen sah, mit zahlreichen Einwendungen geantwortet und ihm ihre Bedenken durch Dr. Brandner selbst in Ansbach vortragen lassen³⁶. Allen Einwänden entgegen befahl der Herzog aber nun, die Frage auf dem Landtag 1590 offen zur Sprache zu bringen. Neben der nur widerwillig angegriffenen Türkenhilfe für Polen war die Frage der Bischofswahl der Hauptpunkt auf diesem Landtag³⁷.

Des Herzogs Pläne – er legte auf dem Heiligenbeilschen Landtag die fränkische Konsistorial- und Kapitelsordnung vor – stießen auf einhelligen Widerstand der Landstände. Unter der Forderung der grundsätzlichen Beibehaltung der Bistumsverfassung erklärte man sich nur zu unbedeutenden Zugeständnissen bereit, indem die Landräte und Herren etwa den Bischöfen für Inspektionszwecke aus jedem Kreis einen Superintendenten zuordnen wollten³⁸, während

35. Wigands Tod und Begräbnis: *Hartenoch*: Preuss. Kirchen-Historie, S. 501f.

36. Die betr. Stücke sind nicht vollständig erhalten (vgl. *OsF* 1028, Bl. 140f., Schreiben d. Oberräte an den Herzog, 1588 Juni 16); der Sachverhalt geht hervor aus dem Schreiben des Herzogs, Ansbach 1590 Apr. 22, *OsF* 555, Bl. 1–6; *OsF* 557, Bl. 1–7; *OsF* 559, S. 1–12.

37. Ebd.; vgl. das Landtagsausschreiben 1590 Mai 20, *OsF* 555, Bl. 26–32; *OsF* 556, Bl. 8–11; *OsF* 557, Bl. 24–31; *OsF* 558, Bl. 6–11; *OsF* 559, S. 42–54.

38. *OsF* 556, Bl. 71f.

Ritterschaft und Städte statt dessen auf die Wirksamkeit der Erzpriester, die ihre eigenen Sprengel unter bischöflicher Oberaufsicht visitierten, verwiesen³⁹. Bei dieser Meinung beharrten die Stände⁴⁰. Die herzoglichen Räte, selbst mit dem Herzen auf seiten der Stände, rieten ihnen, die Vorschläge des Herzogs wenigstens nochmals mit ihren Amtssassen zu beraten⁴¹, wandten aber sonst keine Bemühungen auf, die Stände zur Aufgabe ihrer Haltung zu bewegen, ein Versäumnis, das ihnen dann vom Herzog die ernste Rüge eintrug: „das es aber verbliben und Ihr euch von ermelter Landtschaft so schlecht abweisen lassen, das gereicht unß zue geringem gefallen⁴²“.

Als Dr. Brandner dann im folgenden Jahr erneut zum Herzog nach Ansbach reiste, trugen ihm seine Kollegen nochmals auf, sich beim Herzog für die Bischofswahl einzusetzen⁴³. Sie stellten die Mängel im geistlichen Leben heraus, die sich durch das Fehlen der Bischöfe oder Superintendenten – beide Namen und Begriffe wurden in der Argumentierung geschickt vermischt, um dem Herzog den Entschluß dadurch zu erleichtern – ergäben, insbesondere den Mangel an Reverenz gegenüber dem geistlichen Amt durch das Fehlen der bischöflichen Generalvisitationen. Sie seien sicher, wenn er gute Theologen vorschläge, werde die Wahl der Stände auch auf diese treffen. Die Stände hätten zwar seine Bemühungen stets anerkannt, doch passe sein Konsistorialvorschlag weder auf die Verfassung noch auf die Umstände des Herzogtums. Das Land sei sehr groß, und die Geistlichen müßten von vornehmen Superintendenten oder Bischöfen regiert werden, da sie die Archipresbyter (Erzpriester) für ihresgleichen ansähen und ihnen ein schlechtes prae gäben.

Der Herzog ließ die Angelegenheit erneut in der Schwebe. Sich zu einer Wiederbesetzung der Bistümer zu verstehen, war er nicht bereit. Der nächste Landtag von 1594 sah die Stände daher erneut für die Durchführung von Bischofswahlen eintreten, ja, sie machten Miene, ihre Forderung mit den erbetenen finanziellen Gewährungen zu verknüpfen. Trotz ihrer Bitten hätten sie

39. OsF 559, S. 535f.

40. OsF 559, S. 391f., 555, 569, 591f., 601f., 626f. – Auch die Vollmachten der Abgeordneten wiesen die Forderung nach der Wiederbesetzung der Bischofssitze auf. Ein interessantes Argument gibt dabei die Vollmacht des Amtes Brandenburg: Dem herzoglichen Einwand der Beunruhigung der Kirche durch die Bischöfe Heshusen und Wigand sei mit dem Gegenbeispiel der guten und nützlichen Administration der Bischöfe Mörlin und Venediger leicht zu begegnen; auch solle man die Mängel der Person nicht mit der Sache selbst verwechseln, OsF 559, S. 210.

41. OsF 559, S. 648.

42. OsF 55, Bl. 505v.

43. Memorial der Oberräte für Dr. Kaspar Brandner, 1591 Sept. 26, EM 121a (Paket 3423).

bis jetzt nur gnädige Erklärungen vom Herzog erhalten, zuletzt die, einen Dr. Georg Müller ins Land zu bringen⁴⁴; diesen aber nun noch als Bischof anzunehmen, dringe in ihre Privilegien⁴⁵, die ihnen die Wahl der Bischöfe zugestand. Wurde nun die bischöfliche Wahl strikt als Privilegienforderung aufgestellt⁴⁶, so fehlten doch auch auf diesem Landtage den Ständen Energie und Macht, ihre Forderung einer Verwirklichung nahezubringen, obwohl die herzoglichen Räte mit ebensowenig Festigkeit auftraten⁴⁷ und schließlich die Bitte der Stände an den Herzog weiterzuleiten versprochen⁴⁸. In einem allerdings nicht abgesendeten Schreiben baten sie ihn⁴⁹, er möge doch „im namen Gottes einer Erbaren Landschaft in ihrer bitt willfahren und die bestellung der Vacirenden Bischoflichen stellen geschehen lassen⁵⁰“. Zur Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit der Bischöfe solle man einen Ausschuß der Geistlichkeit beraten lassen und dies dann den Ständen übergeben, gleichzeitig solle er den Landschaftsvertretern auf ihrer vorhabenden Reise zu ihm Gelegenheit geben, dienliche Personen im Reiche auszusuchen⁵¹.

Nun, die geplante Reise der Ständeabordnung zum Herzog kam nicht zustande, und Herzog Georg Friedrich ließ sich auch künftig nicht zur Erlaubnis einer Bischofswahl herbei. In allgemein gehaltenen Ausdrücken versprach er nur, sich weiterhin nach geeigneten Theologen umzusehen⁵².

So nahmen die preußischen Landstände, als 1602, schon unter dem Waffenlärm des schwedisch-polnischen Krieges und der Rüstungen im eigenen Lande, nach achtjähriger Pause wieder ein Landtag abgehalten wurde, einen neuen Anlauf, um das Zugeständnis der Wiederbestellung der Bischofssitze von ihrem Herzog zu erlangen. Ohne daß dieser Punkt vorgesehen war, brachten die Stände ihre Forderung zur Sprache, nun auch schon mit dem deutlichen Unterton der Sorge vor zukünftigen Eingriffen seitens Polens⁵³. Zur Antwort erhielten

44. OsF 563, Bl. 19f.; OsF 555, Bl. 5f. – Herzog Georg Friedrich nennt außerdem einen Mag. Zelichius in Güstrow.

45. Ebd. Bl. 22.

46. OsF 563, Bl. 24, 26f., 29, 33, 37, 39, 67; OsF 560, Bl. 116f.; OsF 562, Bl. 144; OsF 563, Bl. 86f.; OsF 564 Bl. 79; OsF 563, Bl. 92, 100, 110f.; OsF 562, Bl. 331.

47. OsF 563, Bl. 81.

48. OsF 560, Bl. 159.

49. Bedenken der Räte, wie der Herzog die Abgesandten der Landschaft auf etliche Reservatbeschwer zu verabschieden hätte; undatiert, auf 1594 anzusetzen; OsF 560, Bl. 336–349; OsF 563, Bl. 208–214; ähnlich OsF 555, Bl. 510; OsF 557, S. 932f.; OsF 557, Bl. 460f.

50. Zit. nach OsF 560, Bl. 337v–338r.

51. OSF 560, Bl. 337–740.

52. Herzog Georg Friedrich an die preußischen Räte, Ansbach 1597 Sept. 26, OsF 1216, Bl. 91ff.

53. OsF 568, Bl. 61f., 64f.; OsF 565, Bl. 144, 149, 152, 154, 161, 199, 218; OsF 566, Bl. 186f., 197, 110b.

sie nur allgemeine, nichtssagende Erklärungen⁵⁴ und schließlich eine Wiederholung des nun vor 24 Jahren zum ersten Male gegebenen Versprechens, der Herzog werde sich im Reich nach geeigneten Theologen umsehen, mit der Hinzufügung aber, die eine gewisse Hoffnung der Landstände wiederum aufleben ließ⁵⁵, dann könne man auch zur Wahl schreiten. Inzwischen aber sollten die Dinge durch das samländische Konsistorium in Königsberg verrichtet werden⁵⁶. Dem Herzog gegenüber setzten sich die preußischen Räte aber erneut kräftig für die Wiederanstellung von Bischöfen, Konsistorialpräsidenten oder Superintendenten – in der früher schon angewandten Namens- und Begriffsvermischung – ein⁵⁷, wie sie sagten, „weiln man hierin nicht uf den nahmen, besonders vornehmlich uf die verrichtung sehe⁵⁸“. Es sei dies ein Mittel, um die Landschaft desto williger zu erhalten. Um dem Herzog den Entschluß selbst schmackhafter zu machen, schlugen sie ihm Sebastian Artomedes, seinen einstigen, jetzt noch sehr vertrauten und geschätzten⁵⁹ Hofprediger, nunmehr Dompfarrer in Königsberg, vor. Artomedes übte ohnehin seit dem Fehlen der Bischöfe schon gewisse bischöfliche Funktionen aus, so besaß er das *jus ordinandi pastores* in beiden Bistumssprengeln des Herzogtums⁶⁰. Artomedes starb jedoch im selben Jahr, Herzog Georg Friedrich verschied ein Jahr darauf. Den Landständen war es nicht gelungen, unter seiner 25jährigen Regierung die Wiederwahl der Bischöfe zu erlangen. Diese Forderung gehörte nunmehr mit zum schwierigen Erbe der brandenburgischen Kurfürsten.

Die einzelnen Züge des Kampfes Herzog Georg Friedrichs um die Einführung der Konsistorialverfassung sind schon bei der Darstellung der Ständeauseinandersetzungen berührt worden. Seit 1578 hatte der Herzog zäh, aber vorsichtig seine Absicht verfolgt. 1584 legte er eine völlig ausgearbeitete Konsistorialordnung vor, 1588, nach dem Tode des letzten pomesanischen Bischofs, glaubte er

54. OsF 565, Bl. 174, 229, 245.

55. Die Ritterschaft schlug daraufhin sogleich eine Anzahl Personen für die Bischofswahl vor. Es wurden genannt (OsF 566, Bl. 306; OsF 567, Bl. 377): D. Christopher Pelargus, Professor in Frankfurt a. O., brandenburgischer Superintendent; Andreas Wenkelins, Prof. und Pfarrer daselbst, „ist ein Nobilis“; D. Runge, Prof. in Wittenberg; D. Mollerus, Prof. in Jena; D. Georg Weinreich, Prof. in Leipzig.

56. OsF 565, Bl. 298–300.

57. Bericht der Räte über den Verlauf des Landtags an den Herzog, Heiligenbeil 1602 Juni 23, OsF 565, Bl. 677–679.

58. Zit. nach OsF 565, Bl. 677r.

59. Vgl. *Acta Borussica* III, S. 148–150: Herzog Georg Friedrichs Begnadigungsbrief f. Sebastian Artomedes, Ansbach 1591 Juni 4; weiterhin *Hartknoch*: Preuss. Kirchen-Historie. S. 491.

60. *Hartknoch*: Preuss. Kirchen-Historie. S. 505. – *Ders.*: Alt und Neues Preußen. Frankfurt und Leipzig 1684. S. 483.

dann die Gelegenheit endlich gekommen, Konsistorial- und Kapitelsordnung zur gesetzlichen Grundlage der geistlichen Verwaltung Preußens zu machen, aber die Landstände, auf dem Landtag 1590 daraufhin angesprochen, gingen gar nicht auf eine Behandlung dieser Vorschläge ein. So wechselten getarnte und allgemein gehaltene Erklärungen des Herzogs, sich im Reich nach geeigneten Theologen zur Bestellung des Kirchenregiments umsehen zu wollen, mit offenen Befürwortungen der Konsistorialverfassung.

Georg Friedrich, als einem in allen Bereichen des Staatslebens absolutistischen Regierungsgrundsätzen zustrebenden Fürsten, konnte nur die Konsistorialverfassung entsprechen, die den landesherrlichen Rechten und Ansprüchen auf das Summepiskopat vollauf Rechnung trug und die Einzelherrschaft eines Bischofs durch die kollegialische Verwaltung einer Behörde ablöste. Der absolutistisch denkende Fürst verträgt keine prinzipialische Spitze, wie sie ein Bischof darstellt, neben sich. Zudem mußte Georg Friedrich in den preußischen Bischöfen jederzeit Vertreter einer ständischen Machtstellung erblicken. Die Ausmaße eines Zusammenstoßes von Herzog und Bischof ließen sich bei dem ohnehin gespannten Verhältnis zu den Ständen leicht abmessen. Auf seiner Seite hatte der Herzog außerdem die Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte, aus der er die Streitsucht, den Hader und Amtsmißbrauch der preußischen Bischöfe immer wieder hervorhob⁶¹. Demgegenüber konnte er mit Recht auf die gut laufenden Konsistorial- und Superintendentur-Organisationen im Reich und namentlich in seinen eigenen fränkischen Territorien verweisen.

Dabei hat Herzog Georg Friedrich die Fragen der Konsistorialverfassung für Preußen gut durchdacht und sehr brauchbare Vorschläge gemacht. Grundlage hierfür war vor allem die vorbildliche, auf württembergische Vorbilder zurückgehende ansbachisch-bayreuthische Konsistorialordnung, die unter ihm ihren für lange Zeit gültigen Ausbau erfuhr. So entsprechen die 1584 vorgelegte Konsistorialordnung und die 1590 empfohlene Kapitels- und Konsistorialordnung den betreffenden geistlichen Organisationsformen in Ansbach und Bayreuth⁶².

Die am 9. Dezember 1584 den Ständen vorgelegte Konsistorialordnung⁶³ behandelt in sieben Hauptkapiteln die für das Konsistorium vorgesehenen Auf-

61. OsF 545, Bl. 78–82.

62. Zum Vergleich sei verwiesen auf die Ansbacher Konsistorialordnung von 1594, Textabdruck: *Corpus constitutionum Brandenburgico-Culmbacensium*. Teil 1. Bayreuth 1746. Cap. II, Sect. I, Nr. I. S. 253–284. Vgl. ebenso die Ansbacher Kapitels- und Visitationsordnung von 1578, Textabdruck ebd. Cap. III, Sect. I, Nr. XXV, S. 361–366, mit Nr. XXVIII, S. 373. Beide Stücke jetzt auch bei: *Emil Sehling*: Die ev. Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. 11, Tl. 1. Tübingen 1961. S. 346–358, 379–396.

63. OsF 544, Bl. 100–147; OsF 549, Bl. 69–77; OsF 551, Bl. 65–67. Druck bei *Jacobson*, a. a. O. Beil. XVII, S. (54)–(88).

gaben. Der Pflichtenkreis war recht weit gespannt, er umfaßte neben rein geistlichen Anweisungen der Lehre, des Gottesdienstes und der geistlichen Zucht das sogenannte Ehegericht, das Schulwesen, aber auch die Fragen des Lebenswandels und der Besoldung von Kirchen- und Schuldienern bis hin zu den Prüfungen der Geistlichen, Lehrer und Universitätsstipendiaten. Außerdem hatte das Konsistorium die Aufsicht über die jährlich durchzuführenden Visitationen und die Buchzensur theologischer Schriften⁶⁴. Das eigentliche Kollegium wurde mit drei Theologen und drei weltlichen Juristen (*politici*) besetzt, einer der Hofräte sollte anstatt des Herzogs den Vorsitz haben.

Über die Gesamtorganisation der kirchlichen Verfassung des Landes äußerte sich der Herzog 1588 sehr ausführlich⁶⁵. Ausgangspunkt waren für ihn die Mißerfolge der Bistumsverfassung für die preußische Kirche, die durch Irrungen, Spaltungen und langwieriges Gezänk hindurchgehen mußte. So sei es nötig, hier eine bessere Ordnung einzuführen. Als den Hauptfehler der Bistumsverfassung sah er die Tatsache an, daß die geistliche Verwaltung hier stets nur einem Mann übergeben sei und dies jeweils zu einem päpstlichen Regiment führe. Statt dessen schlug er für Preußen vier oder sechs Generalsuperintendenten vor, denen einige Spezialsuperintendenten beigegeben werden sollten. Diese verfügen jeweils über bestimmte Kirchenkreise, die sie ohne Mühe und Versäumnis ihrer übrigen Amtsobliegenheiten visitieren könnten. In Königsberg solle dann ein Consistorium ecclesiasticum, das nach der Konsistorialordnung verfare, die Visitationsberichte unter Aufsicht der Generalsuperintendenten beurteilen und entscheiden. Besonderes Gewicht kommt in diesem Vorschlag den jährlich zweimal durch die Superintendenten abzuhaltenden Visitationen zu. Eine solche Gestaltung der Kirchenverwaltung, glaubte Herzog Georg Friedrich, werde im eigentlichen Sinne auch das treffen, was Herzog Albrecht schon früher beabsichtigt habe.

In der auf dem Landtag 1590 vorgelegten Kapitels- und Konsistorialordnung erfuhren diese Gedanken weitere Ausführung. Hier wurde nun der Versuch gemacht, ein Stück der rein fränkischen evangelischen Kirchenverfassung mit der Einteilung des Landes in kleine Visitationsbezirke, Kapitel, auf die ganz anders gearteten Verhältnisse in Preußen zu übertragen⁶⁶.

64. Weltliche Bücher oblagen der Zensur der Universität, das heißt des Rektors.

65. Herzog Georg Friedrich an die Oberräte, Ansbach 1588 Juli 9, *EM* 87e (Paket 2585); Druck: *Nicolovius*, a. a. O. Beil. LI, S. 320–327. – Vgl. dazu die Schreiben des Herzogs an die Oberräte, Ansbach 1590 Apr. 22, *OsF* 555, Bl. 3–6, und Schwabach 1591 Jan. 1, *OsF* 555, Bl. 504–506.

66. *OsF* 555, Bl. 44–68; *OsF* 556, Bl. 50–69; *OsF* 557, Bl. 43–73; *OsF* 558, Bl. 40–65; *OsF* 559, Bl. 75–127.

Die preußischen Landstände haben alle diese Versuche ihres Herzogs, die Konsistorialverfassung in Preußen einzuführen, hartnäckig abgelehnt und dagegen immer wieder die Forderung auf Beibehaltung der Bistumsverfassung erhoben. Weder die Stände noch Herzog Georg Friedrich konnten dabei letztlich zum Ziele kommen. Merkwürdigerweise kommt die Stimme der Geistlichkeit in diesen Auseinandersetzungen gar nicht zu Wort. Das Bischofsamt war ein politisches Streitobjekt im Kampf zwischen Herzog und Landschaft; der Hintergrund dieser Auseinandersetzung aber war für beide ernste Sorge für das geistliche Wohl des ganzen Landes. So viel läßt sich aber doch ersehen⁶⁷, daß die Geistlichkeit des Herzogs kirchliche Fürsorge und vor allem den von ihm behaupteten streng lutherisch dogmatischen Standpunkt sehr hoch einschätzte, wie ja überhaupt zwischen Herzog und Landschaft über den Glaubensinhalt völlige Übereinstimmung bestand und sich Gegensätze nur an den Organisationsformen ergaben.

Die Tatsache, daß seit Anfang der Regierung Georg Friedrichs in Königsberg ein herzogliches Konsistorium wirkte, ließ die Folgen, die ein solcher Zwist um die Kirchenverfassung in zweieinhalb Jahrzehnten sonst nach sich gezogen hätte, kaum in Erscheinung treten⁶⁸. Des Herzogs Bemühen, die Stände für das Konsistorialwesen zu gewinnen, war eben der Versuch, den tatsächlichen Verhältnissen auch die rechtliche Fundierung zu geben, die Konsistorialverfassung wirklich auch zu einer Konstitution des Landes, wie es die Bistumsordnung war, zu machen. Betonten die Landstände die Unveränderlichkeit der Bistumsverfassung, so setzte der Herzog dagegen die Notwendigkeit, die bestehenden herkömmlichen Verhältnisse in der kirchlichen Verwaltung zu verbessern. Freilich, diese Bewilligung hat Georg Friedrich nie erlangen können. Die Landstände hielten an der Bistumsverfassung fest, wenn sie auch nicht imstande waren, eine Bischofswahl durchzusetzen.

Bei diesem in jener Epoche recht allein stehenden Streben der preußischen Stände, dem durchgehenden Zug der Zeit zum Trotz bei der Bistumsverfassung bleiben zu wollen, drängt sich die Frage nach den tieferen Ursachen und Beweggründen einer solchen Haltung auf. Zunächst gewährten die 1566, in einer Zeit ständischer Vormachtstellung erlassenen Bestimmungen über die Bischofswahl ein unbedingtes Übergewicht der Stände vor dem Herzog. Die Bischofswahl er-

67. Vgl. etwa *Kaspar Hennenbergers* Aussage in seiner Vorrede zur „Erclerung der preuß. grössern Landtaffel“, Königsberg 1595.

68. Die von *Hartknoch* (Preuss. Kirchen-Historie, S. 509) behauptete Unwirksamkeit des Konsistoriums ist auf Grund seiner Quelle (eine 1626 in ähnlicher Auseinandersetzung zwischen Ständen und Kurfürst gehaltene Landtagspredigt mit deutlicher ständepolitischer Absicht) wenig glaubhaft.

mögli­chte den Ständen, einen ihnen genehmen Kandidaten mit dem höchsten geistlichen Amt und der obersten geistlichen Gerichtsbarkeit des Herzogtums zu betrauen. Sie verlieh ihnen damit ein starkes Gegengewicht gegen alle absolutistischen Bestrebungen des Herzogs, namentlich bei dessen Anspruch auf die Ausübung der Episkopalrechte auch in der geistlichen Verwaltung. Kurz, wie es wiederholt auf den Landtagen betont wurde: die Bischofswahl ist ein ständisches Privileg.

Hinter diesen politischen Gründen treten die Glaubensanliegen der preußischen Stände durchaus nicht zurück. Die Stände sahen zum anderen in der bischöflichen Funktion des Wächteramtes die beste Sicherung gegen alle Gefahren einschleichender Glaubensveränderungen durch den Kryptocalvinismus und das Sektenwesen der Zeit. Andere Aufschlüsse über kirchliche und theologische Funktionen des Bischofs, die Problematik einer apostolischen Nachfolge, das Ausmaß seiner Lehrbefugnis und seiner gottesdienstlich-liturgischen Ansprüche, werden nicht gegeben.

Drittens aber, und dieses Motiv gewann im Laufe der Jahre die beherrschende Geltung, hielten die Stände die Durchsetzung und Aufrechterhaltung der bischöflichen Verfassung und ihre Unantastbarkeit im Verein mit den übrigen Landesgrundgesetzen für die entscheidende Garantie für die evangelisch bestimmte Zukunft des Landes. Die beiden preußischen Bischöfe konnten nach dem Vorbild der Verhältnisse im königlichen Preußen im Augenblick des Anfalls des Landes an die Krone Polen den Gubernatorsposten für sich beanspruchen. Die Stimmen in Polen, die eine Wiedereinführung des Katholizismus im Herzogtum Preußen forderten und andererseits die Aufhebung der brandenburgischen Nachfolge verlangten, klangen laut und deutlich genug. Um für diesen Fall eines Anschlusses an Polen aber den Glaubensstand des Herzogtums zu bewahren, mußte die Bischofsverfassung zum festen Bestand der Landesgrundgesetze gehören⁶⁹. Hätte vorher der Landesherr die geistlichen Rechte verwaltet, so könne dann der nunmehr polnische und katholische Herrscher gleichermaßen diesen Anspruch erheben und damit der Gegenreformation Eingang im Herzogtum verschaffen. Nur die feste Führung aller geistlichen Rechte des Herzogtums durch die Hand evangelischer, die Stellung der mittelalterlichen Oberhirten des Landes einnehmender Bischöfe konnte dann verhindern, daß entsprechend der Praxis der Gegenreformation, wie es in Livland in jenen Jahrzehnten geschah, die von der Reformation einst aufgegebenen Bistümer im katholischen Sinne der Sukzession neu besetzt und zu Kernzellen gegenreformatorischer Glaubensausbreitung wurden. Deshalb stellte sich die Landschaft mit ihrem ganzen Gewicht

69. Dies wurde sehr stark betont auf dem Landtag 1602, *OsF* 568, Bl. 61f.

hinter diese Forderung auf Beibehaltung der bischöflichen Verwaltung: „Weil dann die Religion und Gottes Wort das grösste und vornehmste Kleinodt und Schatz dieses Vaterlandes ist, will Einer Erbaren Landschaft gebühren, dasselbe wol in Acht zu haben, daß es nicht verschertzet werde⁷⁰.“

Das Ringen der preußischen Landstände um die Erhaltung der Bistumsverfassung ist, kirchenpolitisch gesehen, der Kampf einer in ihrem Glauben einigen Bevölkerung um die dauernde, gesetzlich den Landesherrn bindende Bewahrung ihres Bekenntnisstandes, ein Denken, das völlig im Gegensatz zu dem im obrigkeitlichen Denken verankerten Grundsatz des fürstlichen Territorialkonfessionalismus, cuius regio – eius religio, steht. Hierin liegt die historische Besonderheit des Eintretens der preußischen Landstände für die Bistumsverfassung. Das Bischofsamt soll durch seine politische Bindung an das Ständetum allen kirchenpolitischen Maßnahmen des Landesherrn – welchen Glaubens auch immer – entzogen sein, es soll damit die Garantie für den Fortbestand und die Reinerhaltung des evangelisch-lutherischen Glaubens des Herzogtums Preußen inmitten einer von der Unsicherheit fürstlicher Glaubensentscheidungen und obrigkeitlich angeordneter Konfessionswechsel erfüllten Welt gewähren. Wahrlich, ein Anspruch, dessen Eigenart und Entschlossenheit mehr Beachtung und Würdigung verdient, als die herkömmliche Geschichtsauffassung dem Ständetum des 16. und 17. Jahrhunderts entgegnzubringen bereit ist!

ABSTRACT

The attempt to retain the medieval episcopacy as a basic feature of the new evangelical church orders was made only in a few places during the period of the Reformation. Among the territories in which bishops were retained in the sixteenth century was the duchy of Prussia. But in the last quarter of that century, during the reign of Margrave George Frederick of Brandenburg-Ansbach and Brandenburg-Bayreuth as Duke of Prussia (1578–1603), a bitter conflict ensued between the duke and his people over the episcopal constitution in Prussia.

Duke George Frederick saw in the presence of bishops, who were elected with the decided participation of the estates, a limitation on his absolute rule, and he believed that the administrative affairs of the church would be served best by a consistory under ducal supervision. Basic to his suggestions for changes in the Prussian church were the consistorial and chapter regulations which he had used in his Franconian hereditary lands.

Although the Prussian estates agreed with the duke in all theological matters, they were determined to retain the episcopal system and emphatically voiced their opinions at the meetings of the territorial diet. The basic motive behind their demands was to make the administration of the Prussian church by Lutheran bishops an integral part of

70. Zit. nach *OsF* 563, Bl. 22r.

the Prussian constitution so that all attempts of the Polish Counter-Reformation would fail in the event that the duchy would be seized by Poland and an attempt would be made to bring it back into the Catholic Church by means of reclaiming the medieval episcopal sees, as was being done in neighboring Livonia.

Neither party won a decisive victory. When Duke George Frederick died in 1603, the two episcopal sees were indeed vacant, but the duke had succeeded in introducing only parts of his plan for a consistorial church constitution. The solution of this problem was only one of many difficulties inherited by the Electors of Brandenburg in Prussia.

Christopher Davenport and the Thirty-Nine Articles A Seventeenth-Century Essay Toward Reunion

by Robert I. Bradley S. J.

The second quarter of the seventeenth century was not exactly a propitious time for discussing a reunion of Christendom. Catholic and Protestant were tearing out in the Thirty Years' War the last shreds of the old imperial unity. But Catholic was also ranged against Catholic and Protestant against Protestant. Spain and France rocked the continent from south to north with their century-old war. Yet dreams of a united Protestant league to exploit this Catholic rift were lost in the mutual jealousies of England, Sweden, and the Netherlands. And in matters purely ecclesiastical even more than in politics the same disunities plagued both houses. Jansenists and Gallicans were challenging the impetus of the Counter-Reformation, while Remonstrants and Puritans were protesting against any brake on *their* Reformation. Any pleas for unity or even moderation in such a din of words – and arms – sounded foredoomed.

Among the forlorn prophets of the future reunion none is less known – and less deservedly so – than Christopher Davenport. This English Franciscan stands high in the annals of his order; his teaching and administrative talents were perhaps the largest single asset that the newly re-established Province in England could claim. But his talents and zeal would minister to more than the mere scattered Catholics of the countryside – already they lived on the periphery of the national life. He would work in the royal court itself, and so touch the centers of church and state with his message of reasoned reconciliation. With Charles I (through his Catholic queen) and with Archbishop Laud he would discuss his plan to reunite Canterbury and Rome, the Anglican Articles and the Triden-

tine Decrees. He lived to see the failure of his plan – but not the eventual influence of his ideas.

The early life of Christopher Davenport followed a pattern that was almost standard for the leading Recusants of the seventeenth century: an urban middle-class Anglican family; an Oxford education, and conversion to the old faith; a removal to the Continent to complete his studies; a clerical vocation, and an acquaintance with various centers of the Counter-Reformation; a return to England for missionary work. The Davenport family furnished Coventry, the solid metropolis of the Midlands, with several aldermen. Two of them, brothers, had sons of about the same age, Christopher and John.¹ Both cousins were sent to Oxford where they registered as battelers at Merton College. Here their paths parted, for John transferred to Magdalen Hall while Christopher stayed on at Merton. There was even more of a parting when, at some point during their stay at Oxford, both abandoned their parental religion – in opposite directions. John Davenport became a Puritan and went to London in 1616, to Amsterdam in 1633, to Boston in 1637, and finally to the New Haven colony, of which he was one of the “seven pillars,” in 1638.² Christopher on the other hand became a Catholic, and in 1616 went to the English College in Douai in the Spanish Netherlands.³

“Douai was at this time (1618) the most flourishing English educational center of the world.”⁴ From its foundation in 1568 by Allen and Vendeville, as part of

1. Christopher Davenport was the son of John Davenport and Elizabeth Wolley. The date of his birth is uncertain: Anthony à Wood (*Athenae Oxonienses*, ed. Bliss, London, 1817, Vol. III, col. 1221) puts it in 1598; the *Third Douay Diary* (Catholic Record Society, Vol. X, London, 1911, p. 132), in 1595; and the Franciscan Necrology, in *Franciscana* (Catholic Record Society, Vol. XXIV, London, 1922, p. 274), in 1590. At any rate Christopher was not the brother, as Wood thought (*loc. cit.*), but the cousin of John Davenport, who was the son of Henry, an alderman like his brothers John and Christopher. See Mary Dormer Harris: *Life in an old English town: a history of Coventry from the earliest times* (London, 1898), pp. 359–360; and Frederick Smith: *Coventry: six hundred years of municipal life* (Coventry, 1945), p. 90.

2. See James Truslow Adams' article on John Davenport in the *Dictionary of American Biography* (New York, 1943), V, pp. 85–87. There is as yet no adequate full-length biography.

3. The *Third Douay Diary* informs us that “Christopher Lathroppe” was admitted into the English College on August 28, 1616 (*op. cit.*, p. 132). Having an alias was a common Recusant practice; Davenport had two others at different times in his life: “Francis Coventry” and “Francis Hunt.”

4. Peter Guilday: *The English Catholic Refugees on the Continent, I* (London, 1914), p. 288.

the new university established there six years earlier, Douai was, with Louvain, the center of the Catholic counter-offensive in the North. It commanded the salient of the Spanish Netherlands, with its strategic fronting on the lower Rhine, the North Sea, and the English Channel. Close to England, it became a natural staging point for a Roman reconquest of the island. Before Davenport's arrival the chief orders of the Church Militant here established their colleges: the Jesuits at near-by St. Omer's in 1594, the Benedictines in 1611 (they arrived in 1605), and the Franciscans in 1616. These institutions, although dependent on Spanish and papal subsidies, were English both in personnel and administration. Guilday's description, quoted above, was literally true.⁵

Under the influence of John Gennings, who later became superior of the restored English Franciscan Province, Davenport left Douai for Ypres to begin, on October 7, 1617, his long career in the Order of Friars Minor. On the completion of his novitiate in the following year, Franciscus a Sancta Clara – to give him his name in religion – was sent to Salamanca for his theological studies, and there sometime in 1620 he was ordained to the priesthood.⁶ Salamanca was then at the peak of its prestige as the champion of Catholic orthodoxy – an orthodoxy much invigorated and refined by the schoolmen's keen, relentless probings into the questions of grace and free will. It was probably at this time that Davenport became confirmed in his Scotism, the traditional Franciscan school of theology, the renown of which had recently been enhanced at Salamanca by the great Irish theologian (and later annalist), Luke Wadding. Davenport returned to the Netherlands in 1621; and after a short stay in Brussels he became the first professor of theology at the new college of St. Bonaventure in Douai.⁷ Equal to his academic were his administrative abilities; and so, like many a burdened educator before and since, he both taught and governed (as first "guardian" of the college) with apparently equal zest and success. Except for a journey

5. Besides Guilday's, which remains the standard work, there are two earlier convenient summaries: F. C. Husenbeth's edition of Edward Petre's *Notices of the English colleges and convents established on the Continent after the dissolution of religious houses in England* (Norwich, 1849); and Louis Dancoisne's *Histoire des établissements religieux britanniques fondés à Douai avant la révolution française* (Douai, 1880).

6. Supplementing the rather sketchy outline of Davenport's life in William Gillow's *Bibliographical dictionary of the English Catholics*, II (London, 1885), pp. 24–28, who depends for the most part on Wood (*op. cit.*), is an excellent brief study by Ermin Klaus, O. F. M., *Christopher Davenport: Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Wirren in England unter den Stuarts* (Münster, 1938).

7. Klaus, *op. cit.*, p. 22. "His superiors realized the exceptional gifts he possessed, and he ... soon obtained the reputation of being one of the foremost divines of his times." Guilday, *op. cit.*, p. 287.

to Rome on some business of the order, he remained at Douai until, in October of 1632, he was appointed to the English Mission.⁸

According to Wood, Father Francis of Sancta Clara was one of the chaplains provided for Queen Henrietta Marie by the terms of the marriage treaty; however, we have no list where his name occurs as such.⁹ In any event he must have been well situated in London, for he moved with ease among court circles, and had contact with Laud and other prelates of the "Arminian" party.¹⁰ This was, of course, during the decade of Charles I's personal rule, when Laud and Strafford were applying, in Church and State respectively, the policy of "thorough." Although the main threat to both institutions – the king and the bishops – came from the coalescing interests of Parliamentarians and Puritans, what the nation at large still hated and feared was the Catholic minority. The Gunpowder Plot, reinforced from abroad by the twin disasters of the White Mountain and La Rochelle, kept Catholicism as a continuing crisis in the public policy of both Crown and Parliament, of Anglican and Puritan alike.¹¹ In the face of this crisis, however, the Catholics were as divided among themselves as were the Protestants.

8. *Franciscana* (C. R. S., *op. cit.*), p. 119. For a description of the organization of the English Province at this time, see Fr. Thaddeus: *The Franciscans in England: being an authentic account of the Second English Province of Friars Minor* (London, 1896), pp. 34–35, 37.

9. Cyprien de Gamache in his *Memoirs of the mission in England of the Capuchin friars in the service of Queen Henrietta Maria* (in Vol. II of *The court and times of Charles the First, illustrated by authentic and confidential letters from various public and private collections*, London, 1848, p. 299) names ten of his confrères, who arrived with the queen in 1625; the only others he mentions are two Oratorians.

10. Despite Laud's minimization of this in his trial (*History of troubles and trial*, pp. 326–327, in Vol. IV of *Works*, Oxford, 1854), it is sufficiently supposed, *passim*, by two competent observers: Gordon Albion (*Charles I and the court of Rome: a study in 17th-century diplomacy*, Louvain, 1935) and Geoffrey Soden (*Godfrey Goodman, Bishop of Gloucester, 1583–1656*, London, 1953).

11. James I's contention that "the increase of popery was as thorns in his eyes and pricks in his sides" (cited by M. A. Tierney in his *Dodd's Church History of England, from the commencement of the sixteenth century to the revolution of 1688*, V, London, 1843, p. 152) was more than echoed by the Puritans; see Albion's references to Sir John Coke's statements as typical of the Puritan position (*op. cit.*, pp. 103–104, 198). As for the number of Catholics in England at this time, Gardiner estimates there were about 150,000 – or one in twenty (*The personal government of Charles I: a history of England from the assassination of the Duke of Buckingham to the Declaration of the judges on ship-money, 1628–1637*, I, London, 1877, p. 235). The most complete study, as far as I know, of this much disputed matter of Catholic population, is Brian Magee: *The English Recusants: a study of the Post-Reformation Catholic survival and the operation of the Recusancy Laws* (London, 1938).

On the one hand were the "radicals," identified with the religious orders in general (and with the Jesuits in particular), who resisted as heretical any compromise on the ambiguous Oath of Allegiance or on the role of the papacy in the organization of the Church in England. On the other hand the "moderates," mostly among the secular clergy, desired some kind of accommodation with the regime, for pastoral if not theological reasons.¹² With both Catholics and Protestants thus divided, it was almost natural for a certain parallelism to occur to the "moderates" in both camps. Their respective enemies of the extreme "left" and "right" – the Puritans and the Jesuits – were, regardless of their mutual anathemas, basically agreed on the crucial issues of church and state. Both Puritans and Jesuits were equally opposed to a monarchy and an episcopacy that claimed absoluteness by divine right. Why then could not the "moderates," the Protestants of the "right" – high Anglicans – and the Catholics of the "left" – the Gallican-minded "chapter men"¹³ – effect a working alliance for their mutual advantage? In order to give such a pragmatic alliance a solid *rationale* Davenport undertook a commentary on the fundamental doctrinal confession of the English Church: the Thirty-nine Articles.

This commentary, or "paraphrastic exposition" as he called it, appeared as an appendix to his large treatise on grace entitled *Deus, natura, gratia*, which was published in Lyons on February 1, 1634.¹⁴ The treatise itself is unexceptional among the hundreds that came out on the same subject through the late sixteenth

12. The classical account of the "moderate" position is Charles Dodd's *Church History of England* (see note 11 above), which until almost the end of the last century was practically the only history of the Catholic Church in England between the Reformation and Emancipation. Its author's real name was Hugh Tootell, and he derived most of his information on this clerical quarrel from a hardly impartial source: John Sergeant. (See Malcolm V. Hay: *The Jesuits and the Popish Plot*, London, 1934, pp. 8, 69–71.) Dodd's work was re-edited in 1843 by M. A. Tierney, who annotated the original chiefly by excerpts from J. Berington, a secular priest and violent partisan of the anti-Jesuit spirit of the late eighteenth century.

13. For an accurate placing of the historiographical problem involved in the story of the Chapter (the group of secular priests administering the Church in England from 1629 to 1685, when there was no vicar apostolic appointed or in residence) see Chapter II of Hay's work, entitled "Disunion" (*op. cit.*, pp. 31–67). For a different approach, from the preceding period of the "Appellants," and from the secular-clergy point of view, see Philip Hughes' *Rome and the Counter-Reformation in England* (London, 1942), pp. 347–377.

14. The full title of the book, printed by Anthony Chard of Lyons, is: *Deus, natura, gratia; sive tractatus de praedestinatione, de meritis et peccatorum remissione seu de justificatione, et denique de sanctorum invocatione. ... Accessit paraphrastica expositio reliquorum articulorum Confessionis Anglicanae.*

and early seventeenth centuries. But for its appendix it would be lost amid the lights of the greater minds – Calvin, Suarez, Arminius, Jansenius – that pivoted all Christian orthodoxy on their respective solutions to the problem of divine grace and human freedom. Davenport's study follows a standard scholastic form. In thirty-seven "problems" he pursues such questions as "whether there can be any merit at least *de congruo*, or a disposition for justification" (Problem XX), "whether our justice is formally the justice of Christ imputed to us, or another justice infused in us" (Problem XXIII), "whether the just man can finally sin" (Problem XXX). And his answers are the elaboration of the Tridentine definitions. But his Problems also include questions not touched on at Trent and still hotly disputed in the schools, such as "whether God by His absolute power can justify man by not infusing grace" (Problem XXIV), "whether we can by the force of free will assent to supernatural truths as revealed by God" (Problem IX), "whether the theological virtues require infused moral virtues, and whether they are such" (Problem XXXIV). His answers to these show a consistent – almost slavish – dependence on Scotus, the "subtle Doctor" and the glory of the Franciscan school.

Davenport's Scotism is, as far as I know, typical of his times. Certainly its peculiar effectiveness as a comprehensive system in the current disputes with both Catholics and non-Catholics explains the enthusiasm of his loyalty to *Doctor noster*. Applied to the great questions of grace, which constituted the substance of his treatise, the Scotist theory could readily accomodate ambiguities. For the fundamental Scotist distinction between the "absolute" and the "ordered" powers of God¹⁵ implied a certain relativity in the intrinsic intelligibility of such ideas as "heresy," "merit," "justification," "faith," and "grace" itself. Thus, for instance, the heretic could have ontologically the same faith as the Catholic;¹⁶ the sinner could be ontologically justified without an infusion of grace, and conversely the just man could still be ontologically a sinner;¹⁷ the

15. Perhaps his most succinct statement of this distinction – not by definition but by application to some of the main problems – is the following: "... Quod autem hereticus non potest habere fidem infusam simul cum suis erroribus, expresse tenet Doctor [Scotus]. ... Quod tamen intellegi debet, non quod error alicujus articuli et fides infusa repugnent *formaliter* ... sed tantum *demeritorie*, quia Deus de potentia *absoluta* posset alicui haeretico, etiam existenti haeretico, infundere habitum fidei, sicut suo loco dicturi sumus, quod caritas et peccatum non repugnant *formaliter*, sed tantum *demeritorie*; tamen de potentia Dei *ordinata*, sicut caritas nullo modo stat in aliquo existenti in peccato mortali, ita nec fides infusa in aliquo existenti in aliqua haeresi." *Deus, natura, gratia*, p. 53 (Hereafter page references to this work will be without title.)

16. See Problem IX, pp. 45–51. (See also Note 15 above.)

17. See Problem XXIV, pp. 204–211 (especially pp. 206–207, 210–211).

moral virtues are supernatural not in their "substance" but in their "mode."¹⁸ And not only in its paradoxical premises did Scotism furnish Davenport with an advantageous instrument for interpreting equivocal statements of doctrine; it also enabled him by means of its subtle freewheeling logic to straighten out smoothly and plausibly almost any verbal indirection in those statements.

All this, naturally, would stand him in good stead when he approached the Articles of the Anglican Confession. For despite the royal Declaration of 1628, that all must submit to the "plain and full meaning" of the Articles in their "literal and grammatical sense,"^{18a} it is plain that the Articles were literally ambiguous.¹⁹ The Elizabethan Settlement, which the Articles were intended to "freeze," was if anything a compromise. And the best compromise, indeed the only compromise, possible to that fierce and subtle sixteenth-century mind was a vagueness as deliberate as it was uneasy. To maintain such a vagueness in such an age was difficult. After seventy years the Settlement was still not "frozen." The challenges from left and right still frustrated the comprehensive ideal that compromise was supposed to have made possible. The very tenor of the Declaration of 1628 – the uncompromising reassertion of the original compromise – betrays the unhistorical position of the Establishment. Instead of appealing to a living tradition behind them, the king appeals to the letter of the Articles, and expects that to settle matters once and for all. And Davenport, in his turn, makes the same appeal.

Nowhere in his commentary does he show a genuine historical sense. Never does he argue from the intentions of the authors of the Articles, nor even (except for very few isolated instances²⁰) from subsequent interpretations of them. Was this because he had found – or expected to find – in these Anglican sources only

18. See Problem XXXIV, pp. 298–309.

18a. Henry Gee and William John Hardy: *Documents illustrative of English Church history*, London, 1896, p. 520. According to Charles Hardwick (*History of the Articles of Religion*, London, 1878, p. 201), "His Majesty's Declaration" has always appeared as the preface in the successive official printings of the Articles.

19. The ambiguity was a necessary concomitant of the comprehensiveness that was above all else intended by the formularies of a national established church. This intention is explicit in the sub-title of the Forty-two Articles of 1553: "... for the avoiding of controversy in opinions, and the establishment of a godly concord in certain matters of religion. ..."

20. The following is the complete list of Anglican references in Davenport's commentary. (Not one of them is cited *verbatim*; nor does any of them refer directly to the Articles as such.) Article X: Whittaker (*De peccato origin.* II, 3) and Montagu (*Appellat.* X); in Problem XI, pp. 70–71. Article XI: Montagu (*Appello C[aesarem]*. VI; and his quotation of a Dr. White), and Hampton Court, Art. IX; in Problem XXVI, pp. 231–232. Article XXII: Andrewes (*Respons. ad C. 8 Card. Peronne*), Causaubon

more difficulties for his own interpretation? Or was it because he had determined to follow the same one line of argument that the king had followed (for after all, his book was dedicated to the king and meant primarily for the court)? We do not know. Whatever be the reason, there is a static quality about his argumentation. He confronts the text of the Articles with no other context than his own benevolence, and that of his *Nostrates* – his high-Anglican friends. As for the extremists, Catholic and Protestant, they do not exist; he has excommunicated them *a priori* from his dialogue. In a way then, he is from the very outset talking only to himself; and his task of establishing unity is accomplished before he begins!

“The Articles of the Anglican Confession paraphrastically explained, and considered as to how far they can be reconciled with the true faith” – such is the title of the seventy-four page appendix we shall now review.²¹ Davenport’s treatment is quantitatively very uneven, but in view of his purpose this is understandable enough. Five Articles have no commentary whatever; nine are handled with a sentence apiece: “there is no difficulty with this Article, for it is Catholic doctrine;” for nine other Articles we are referred back to one or more Problems in the main treatise on grace. That leaves only sixteen Articles formally “explained” in the Appendix; and these range from one to thirteen pages in length.²² Hence any more even or systematic division we might introduce would belie not only the fundamentally unsystematic arrangement of the Articles themselves, but also the specific point of view adopted by the commentator. However, to guide our perusal of Davenport’s work, we can justifiably group the Articles under the following general topics: (1) the creed and its sources (Arti-

(in *Exercit. Baronii ad anum.*, p. 34), Montagu (*Respons. ad Heigham*, and *Appello Caesarem*, c. 22); in Problem XXXVII, p. 353. Article XXVIII: Andrewes (*contra Perronium*), Jewel (*Apol. pro Eccl. Angl.*); pp. 390–391. Article XXXI: Andrewes (*contra Perronium*), and Montagu (*contra Heigham*); p. 401. Article XXXVII: Reynolds, Montagu (*contra Heigham*), and Cambridge University (“in comitiis pro actu doctorali”); pp. 421–422.

21. For convenience we shall follow the English translation of the *Expositio paraphrastica*. ... by Frederick George Lee (London, 1865). References to it hereafter will be entitled “Lee.”

22. The five Articles with no commentary: I, II, III, IV, and V; the nine Articles with a one-sentence commentary: VII, VIII, XVIII, XXIII, XXVI, XXVII, XXXIII, XXXVIII, and XXXIX; the nine Articles discussed in the Problems: IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XVI, XVII, and XXII; the remaining sixteen Articles in the *Exposition*, and their respective number of pages: VI (3), XV (1), XIX (1), XX (3), XXI (4), XXIV (4), XXV (3), XXVIII (5), XXIX (3), XXX (3), XXXI (4), XXXII (1), XXXIV (2), XXXV (1), XXXVI (7), XXXVII (13).

cles I–VIII, (2) grace (Articles IX–XVII), (3) the church (Articles XVIII to XXIV), (4) the sacraments (Articles XXV–XXXII), and (5) order and jurisdiction, and miscellaneous (Articles XXXIII–XXXIX).

The first group we can dismiss almost as summarily as Davenport himself does. Articles I to V are simply listed without comment;²³ they treat of the Trinity and the Incarnation, about which there was no dispute with anyone except the small Anabaptist and Socinian sects on the extreme Protestant “left.” Articles VII and VIII, on the Old Testament and the Three Creeds respectively, are given his full approbation as Catholic.²⁴ This leaves Article VI, “Of the Sufficiency of Holy Scripture for Salvation,” which excludes from the content of the faith any doctrine not established in the Bible and from the Bible any book “whose authority was ... in doubt in the church.”²⁵ Leaving the question of Church-Bible relations to later Articles (XX, XXI, and XXXIV), he examines here the question of the Scriptural canon. He notes that although the Apocrypha are listed separately from the canonical books – a separation condemned by the Council of Trent – yet the Article does not directly contradict the Council, nor does it differ from the opinion of some orthodox theologians. Only when the great Cajetan is condemned as a formal heretic, he concludes, can this Article be called heretical. Curiously, this conclusion fails to note that between Cajetan’s time and this Article intervened, precisely, the Council of Trent!

Our second group of Articles form a fairly coherent treatise on grace, and therefore Davenport has already discussed them (with the exception of Article XV) in the Problems of the main part of his book, to which he now refers us. Article IX, “Of Original or the Birth Sin,” is correct Catholic doctrine, he tells us; and even its concluding phrase, that “concupiscence and lust hath of itself the nature of sin,” can be correctly understood, namely, in the Augustinian (and Tridentine) sense of “coming from [original] sin and leading to [actual] sin.”²⁶ In Article X natural free will is not denied; what is denied is the impossibility of meritorious action without grace, which is certainly Catholic.²⁷ Article XI, “Of the Justification of Man,” requires a long explanation, as is to be expected for this cardinal doctrinal difference between Protestantism and Ca-

23. Pp. 355–357 (Lee, pp. 1–2).

24. Pp. 360–361 (Lee, pp. 7–8).

25. Pp. 358–360 (Lee, pp. 3–7).

26. Pp. 361–362 (Lee, pp. 8–10).

27. Pp. 362–363. “There is not a word, as may here be seen, against the power of Free Will in order to moral acts. And this can be confirmed by the authority of many Protestant Doctors: for instance, Dr. Whittaker, *De peccato origin* (II, 3), says as follows: ‘If, by a moral act, you mean the Philosophical Virtues, we do not deny that a man, without special grace may act in many things with fortitude, temperance, and justice.’ These are his words. He used the words ‘Philosophical Virtues,’ that we might exclude virtues conducing to salvation, which is our very doctrine.” Lee, p. 11.

tholicism. Davenport tries to show first that the Anglicans really mean the same thing as Catholics do by "faith;" since it is not here specifically equated with the Lutheran *fiducia*, it may be legitimately assumed to mean the "faith which the Apostles preached to the whole world."²⁸ This subtle shift from subjective disposition to objective content does not, of course, solve all his problems; he must still explain the *process* of justification, and this he does by showing that the only cause about which there can be any difference of opinion is the formal cause, and this cause can be understood equally by Anglican and Catholic as simply the disposition of soul following, not preceding, the justifying action of God alone. But this kind of harmonization only begs the question. Is the disposition, or habit, really intrinsic to man? Davenport's Scotism does allow the possibility of an extrinsic justification: an imputation of Christ's merits, leaving the sinner intrinsically a sinner.²⁹ *De facto*, however, he recognizes – along with Augustine, and some Protestant commentators on Augustine – that "intrinsic" is the Church's judgment, based on both Scripture and tradition.³⁰ Surely, then, he claims, the Anglicans see it this way too.

For Articles XII and XIII, which have to do with good works after and before justification in that order, Davenport finds an adequately orthodox sense. Obviously, good works performed in the state of grace are supernaturally "good" only because of that grace – "in Christ" as the Article states.³¹ As for the good works performed outside the state of grace, they cannot "merit," or dispose one for, what is essentially a gift. Yet this doctrine excludes neither a "congruous merit" *after* the reception of the first grace, nor a *positive* sinfulness before that

28. Pp. 201–203. "Indeed, they themselves [the Anglicans] attribute the effect [viz., justification], not to that special faith [Luther's doctrine], but to the faith of Christ, as we do, for in the Article no faith is specified, but that of which the Apostles always speak. As regards this point then there is no disagreement." Lee, p. 13.

29. See above, note 17.

30. Davenport here argues that his interpretation is the same as that of the Lutheran theologians at the conference of Ratisbon in 1540 (p. 229). Ranke would seem to confirm this argument, as Charles Hardwick (*op. cit.*, pp. 27–30) quotes him: "It was certainly not the difference in the fundamental conceptions of the Christian dogma which perpetuated the contest. ... The real cause of rupture lay in the constitution and practices of the Church." (This portion of Davenport's commentary, taken from Problem XXVI, is not translated by Lee.)

31. "... what is said in the previous words, that they 'cannot put away our sins, and endure the severity of God's judgment,' must be explained by accomodating these statements to what we have just said – that is, they cannot do so except *in Christ*, as is clearly expressed in the latter part of the Article. For nothing is of any value, speaking strictly, *if Christ be excluded*. In this sense, too, is said above, 'nor endure the severity of God's judgement;' not that they will be punished, but that they will not be rewarded,

first grace.³² Article XIV, by denying works of supererogation, apparently attacks the Catholic distinction between precept and counsel – on which is built the whole structure of institutionalized religious life in the Church. However, after first admitting that the tone of the Article is *durior*, Davenport sees no real difficulty if what is condemned are supererogatory works that deny any or all claims by God. And since the Article does not specify these claims, we can legitimately make the favorable broad interpretation.³³ Article XV presents a rare instance where, instead of by-passing real differences, Davenport explains at some length what must have been to the authors of the Article an imaginary or negligible difference. At least it can be argued that the unique status of the Blessed Virgin Mary was not in the purview of the Article's assertion that Christ alone is without sin.³⁴ With the next two Articles, on "Sin after Baptism" and "Predestination and Election," he has no great difficulty in showing that their doctrines of uncertain perseverance and general predestination in Christ are

because with respect to reward they *have no value* without Christ, as we all allow. With respect to this, then, we are in agreement." P. 171 (Lee, p. 14).

32. "In these words [Article XIII] it is evident that the only works excluded from merit of congruity with respect to our justification, are works done before faith in Christ – that is, before the first actual grace, or inspiration of the Holy Spirit. ... Since, then, 'the exception proves the rule' as the lawyers say, it follows that other works – namely, those done in faith, can dispose us in some degree for justification, and deserve, of congruity, the grace of justification, which is the opinion of St. Augustine; which, perhaps, the compilers had in their mind, and so far most rightly.

But, with respect to what is added, that 'such works have rather the nature of sin,' we must first notice that they are not said absolutely to be sins, but rather to 'partake of the nature of sin,' which, undoubtedly, is a term of diminution; ... else, they would rather unreservedly have been called *sins*. ... For that a thing is done not as God has ordered, or not in conformity with the Divine Will as revealed in His laws, is not at once assumed to be sin speaking positively, but only negatively; otherwise, that ... all indifferent acts would be sins, which is absurd; yet, they are not done in conformity with the law, for they would be good, not indifferent." Pp. 170–171 (Lee, pp. 15–16).

33. "To speak the truth, the explanation of the Article would seem somewhat hard, did not the latter part diminish the difficulty. For Works of Supererogation are so far condemned as, by them, men declare that they render more to God than they are bound to do on any ground. For those words placed without limitation ('They render more than they are bound to do'), according to the rules of the schools, are to be interpreted universally; and then the sense will be, 'They render more than they are bound to do, in any manner, or by any just claim.' Such works, then, the Article condemns; and so, too, do we." P. 321 (Lee, p. 17).

34. The question of the Immaculate Conception, although objectively quite relevant to the Article, seems actually to have been ignored, one way or another, by the authors. The Virgin Mary is not once mentioned, even indirectly; besides, if her case were the real matter at issue, the whole first part of the Article would be superfluous. It should

strictly Catholic.³⁵ Thus, on an unequivocally optimistic note he concludes this section which in its over-all scope and effect he himself would have to admit is nothing if not equivocal!

The next seven Articles (XVIII to XXIV) we can more or less accurately label as ecclesiological. The first, Article XVIII, "Of obtaining Salvation only in the Name of Christ," presents no difficulty whatever, and so he has no commentary on it.³⁶ But with the next Article, "Of the Church," the explanations become long and complex. Davenport has to interpret favorably the statement that "the Church of Rome hath erred even in matters of faith." He distinguishes between the universal and the local characters of the Roman Church.³⁷ This distinction is a valid one, but is it so here? The context mentions other churches: Jerusalem, Alexandria, Antioch – all "particular Churches," says Davenport. Rather than "particular," we should say, they are "patriarchal;" and certainly what the authors of this Article had in mind was the whole Latin Patriarchate, the medieval Western Church of at least a thousand years' duration. Of course, even if *Urbs* is distinct from *Orbs*, the inerrancy of that Roman Church must be maintained, and this he does admit (although not as itself a matter of faith, but simply as a matter of historical fact). Yet, by emphasizing that the Anglicans do not deny the inerrancy of the Universal Church, he manages to conclude with some conviction that this Article is within the bounds of orthodoxy. Article XX, the famous one so much controverted with the Puritans, regulates with inimitable Anglican vagueness the relations between Church and Bible. Davenport does not much dispel the vagueness by his long disquisition on the Church's role of "explicitating the implicit," and his conclusion is even in its form quite inconclusive.³⁸ The following Article, "On the Authority of General Councils," is an-

also be recalled that the Immaculate Conception, although alluded to (non-committally) by the Council of Trent, did not become a defined dogma of the Roman Church until three centuries later. For some varying interpretations on the purpose of this Article, see the following Anglican commentators: Edgar C. S. Gibson: *The Thirty-nine Articles of the Church of England*, 5th ed. (London, 1906), pp. 439–442; Charles Hardwick, *op. cit.*, pp. 100 and 402; and Harold Browne: *History of the Thirty-nine Articles*, 3th ed. (London, 1887), p. 347.

35. "The whole Article XVI contains excellent doctrine. ..." P. 367 (Lee, p. 22). Article XVII "is Catholic." P. 368 (Lee, p. 25).

36. P. 369 (Lee, p. 27).

37. "Where ... it says that the Church of Rome hath erred in matters of faith, we must notice that the Church of Rome is spoken of as distinct from other particular churches; for the same language is used concerning the churches of Jerusalem and Alexandria; in which sense, if a man say that she has indeed erred, the statement is not contrary to the *faith*, though it be contrary to the *truth*." P. 370 (Lee, pp. 27–28).

38. "The latter parts of the Article require interpretation line by line; where it is said,

other very difficult one. He must explain the assertion that ecclesiastical councils *must* begin with authorization given by the prince, and *may* end with errors made by the bishops. In the face of the Roman tradition that categorically denies this two-fold assertion, he distinguishes between imperial commands and episcopal allowances of such commands, and between errors in faith and errors in other matters.³⁹ Whether such distinctions are valid is really irrelevant here, for they beg the basic question. Whatever may be the initiative in its convening and the area of its decisions, a general council to be such needs some criterion of its authority. Rome maintains that the sole criterion, *de facto* as well as *de jure*, is the papal recognition of the council. But this point neither the Article nor Davenport discusses. Then, in Article XXII, comes another awkward angle to be straightened: the "Romish doctrine concerning Purgatory, Pardons, Worshipping and Adoration, as well of Images as of Reliques." This was treated by the author in the last Problem of his main text, and in substance the solution is simple: what the Article denies is not these things themselves but the "Romish doctrine" about them, and the "Romish doctrine" is not the official decrees of the teaching Church but the distorted opinions of her enemies.⁴⁰ Article XXIII, "Of ministering in the Congregation," is obviously pro-Catholic and anti-Puritan, so no commentary is needed.⁴¹ But not so the last Article of this section: "Of speaking in the Congregation in such a tongue as the people understandeth."

'Beside them ought nothing, etc.' By *beside* must be understood what is not either actually or virtually in them – that is, neither expressed in terms nor can be deduced as a consequence from them; or which 'may not be proved thereby,' as is said in the sixth Article. ... Again, then I said above, 'either expressed in terms or deduced as a consequence from them,' I mean, not only as a consequence when viewed by the light of faith, but even by the light of nature. ..." P. 372 (Lee, pp. 31–32).

39. Pp. 374–375 (Lee, pp. 33–36).

40. "These words are, without doubt, at first sight most difficult. But it must be observed that, by the terms of this Article, it is not the Invocation of the Saints absolutely, or in itself, that is condemned, but *the Romish doctrine*. If we would, therefore, see the meaning of this decision or censure of theirs, we must examine the Roman doctrine; not, however, what the Romans or Catholics (for the words are synonymous in their mode of speaking) hold, but what is supposed to be their doctrine. This, then, we discover, not from the writings of Catholics, but from those of their opponents. ..." P. 349 (Lee, p. 39). There is an interesting detail here that Davenport fails to note: the term "Romish doctrine" replaces in Parker's revision the term "doctrine of the schoolmen" that appeared in the original Edwardian Articles (see Hardwick, *op. cit.*, pp. 82, 102, 127). True, the Council of Trent had not yet defined the Catholic position (although it was to do so in that same year, 1563, in its twenty-fifth session); yet "Romish" would seem to imply, by its replacing "scholastic," an identification with the Roman Church as such.

41. P. 378 (Lee, p. 42).

Here, in one of the most striking and successful dialectical demonstrations in the book, he disposes of the arguments against the use of Latin in the Latin Church.⁴² Optimistically he reassures us that the only real difficulty about all the Articles is a misunderstanding that with patience we can easily rectify.

The fourth section of the Anglican Confession treats of the sacraments, and consists of eight Articles. The first, Article XXV, defines and lists the sacraments. The only difficulty here is about whether or not the five "commonly called Sacraments" are real sacraments, although without the "like nature of Sacrament" as Baptism and the Eucharist. As the test is supremely (and deliberately) non-committal, Davenport's benign interpretation seems not unjustified.⁴³ Article XXVI is another patent instance of the careful balancing act of the original Settlement. For here is the Puritans' turn for discomfiture, as the article asserts that the minister's unworthiness does not hinder the effect of the sacrament – a doctrine with which Davenport of course fully agrees.⁴⁴ The next Article, on Baptism, is likewise Catholic.⁴⁵ Then comes one of the thorniest of all: the Article on the Lord's Supper. Whether the Real Presence of Christ in the Eucharist is affirmed or denied is superbly indecisive; but not so is the repudiation of the term, canonized in successive Catholic councils, "transubstantiation." Davenport's usual task, of appealing from the general sense of the proposition to the terms themselves, is here reversed: he must appeal from the term to the general sense.⁴⁶ But this is really no refuge, since the one orthodox sense is secured for

42. Pp. 378–382 (Lee, pp. 43–49); – too long and too concatenated for quotation here, unfortunately!

43. "... Lest this censure on the part of our countrymen should seem repugnant to the whole Church, it must be noticed that in this Article some nature of Sacraments is not denied to the other five specified, but only a difference is made in the necessity and greater dignity of Baptism and the Eucharist in respect of the rest, with which all antiquity agrees, and the whole theology of the schools, as is known to all. ..." P. 384 (Lee, p. 52).

44. P. 386 (Lee, p. 54). Gibson makes a wry reference to Davenport in his commentary on this Article. Noting that Davenport's book "is more remarkable for ingenuity than for anything else," he observes that "while some of the statements in the Articles were evidently stubborn facts which it was hard to manipulate, the Article before us gave him no trouble whatever. It appeared to him entirely satisfactory." *Op. cit.*, p. 617. What Gibson, unlike Davenport, saw as a difficulty here is the question of *intention*. Davenport's conclusion seems to us, however, quite justified.

45. P. 386 (Lee, p. 55).

46. "... for greater distinctness the Church chose the word *Transsubstantiation*. But a *transmutation in nature*, or μετουσίᾱ, to quote their doctors according to all philosophy, presses close upon this Article taken in the rigorous meaning of the words, which simply deny the change of the substance of bread and wine, which the μετουσίᾱ of the Fathers,

a Catholic by only one term – which term is here flatly rejected. The two following Articles, that the wicked do not receive the Body of Christ, and that all the faithful alike should receive in both kinds, likewise evoke long explanations which may solve details but leave the great for-once-unambiguous meanings untouched.⁴⁷ The same can be said for Article XXXI, where Davenport makes his defence of the Mass rest on a misunderstanding of the term, “sacrifice.”⁴⁸ There is again, as usual, a *possible* ground for his interpretation, but the probabilities are against him. For, although even among the theologians at Trent there was a wide diversity of opinion about just what “sacrifice” entailed, there was no disagreement about what the *Mass* entailed; it was a “true sacrifice,” identical with the sacrifice of the Cross and propitiatory among its effects. All this the Article explicitly and categorically denies. Thus, from the ambiguity of the preceding Articles on the Real Presence – an ambiguity in no way resolved by Davenport – comes the unambiguity which admits of no Anglican “middle way:” the Mass is either what Trent says it is, or it is a “blasphe-

and their *transmutation in their nature*, directly imply. Of necessity, then, recourse must be had to our interpretation suggested above, viz., that what the Anglicans really oppose here is the ancient heresy of the Capharnaïtes, which indeed ‘would destroy the nature of a Sacrament,’ as is rightly asserted in the Article.” P. 390 (Lee, pp. 60–61).

47. To his commentary on Article XXIX Davenport prefaces an interesting rule of criticism: “In this Article it is not so much the conclusion, as the reasons for the conclusion, which require consideration; for the meaning of every decree, even of the Universal Church, is to be ascertained from the principles and grounds on which it rests, as a conclusion is gathered from its premises, according to the saying of St. Hilary: ‘The understanding of what is said is to be gathered from the reasons for speaking, because the matter does not depend on what is said, but what is said depends on the matter.’” Pp. 392–393 (Lee, p. 64). But from there he goes on to rest his whole case on a distinction between *panis Dominus* and *panis Domini* in St. Augustine – a distinction and a discussion of “what is said” that hardly meet the “matter” of the Article.

The commentary on Article XXX is more germane; it justifies the Catholic usage of traditions from antiquity, and it excuses the Anglican condemnation by the strict inapplicability to its case of the Tridentine censures. Pp. 395–398 (Lee, pp. 68–73).

48. “The whole of this Article seems most difficult, but by looking into it more correctly, I should not consider it very dissonant from the truth. ... nothing is said against the Sacrifice of the Mass in itself, but against the vulgar and commonly-received opinion about it. ... if we speak of it in the same sense as the ancient sacrifices, it is not so properly a Sacrifice, for it is not immolated in bloody manner, as in the old ... But to speak strictly, in consequence of the Sacrifice on the Cross and the other Sacrifices, which were commonly bloody, they think that the Sacrifice of the Mass has not altogether the same nature of a Sacrifice; they do not, however, deny that it is a Sacrifice (as I said), though not properly so; that is, not in the same manner as those former Sacrifices, because not in a bloody manner, which we readily grant. ...” Pp. 399–403 (Lee, pp. 73–79).

mous fable and dangerous deceit" – what this Article says it is.⁴⁹ To conclude this section on the sacraments, on Article XXXII, Davenport can say with the Council of Trent that the marriage of priests is purely a disciplinary matter, and therefore "not commanded by God's law."⁵⁰ There is evident relief in this conclusion; but how little it has dispelled the distress that pervades this section is, I think, equally evident.

The last group of Articles, from XXXIII to XXXIX, are rather heterogeneous, although they have to do mostly with discipline. Davenport can dismiss the next three Articles – on excommunication, traditions, and the Homilies – as patent to Catholic explanation;⁵¹ and the same for the last two Articles – on private property and oath-taking.⁵² This leaves two, Articles XXXVI and XXXVII, which are really the most crucial of the whole Confession, for on them hinges the condition *stantis aut cadentis ecclesiae*. On the first depends the validity of the internal, sacramental life in Anglicanism, for this Article asserts that her ministers – bishops, priests, and deacons – are "rightly, orderly, and lawfully consecrated and ordered." On the second Article depends the legitimacy of the external, jurisdictional life of the English Church, as an essentially national institution, independent of the papacy and dependent on the Crown. If in both these Articles Davenport can establish a substantially correct sense, he will have won his case. No wonder, then, that these are by far his longest discussions, and to them he brings the full store of his erudition and zeal. For the first of the two Articles his argument is basically simple. He examines the Ordinal of Edward VI and finds that its formulas of ordination were indeed changed from the medieval, but that the sense of the rite remained the same.⁵³ That the sense really remained the same – the denial of which would ultimately be the ground of Rome's definitive denial of the validity of Anglican orders – Davenport assumes more than he

49. Nor is there much refuge in the distinction that Newman made, between the Catholic "Mass" and the Article's "Masses" – a distinction that even Davenport did not think of!

50. Pp. 403–404 (Lee, p. 80).

51. Article XXXIII: p. 404 (Lee, p. 81); Article XXXIV: pp. 404–406 (Lee, pp. 81–83); and Article XXXV: pp. 406–407 (Lee, pp. 83–84).

52. Article XXXVIII: p. 427 (Lee, p. 115); and Article XXXIX: *ibid.*

53. "It is ... his [Innocent IV's] opinion, and a constant one with the Doctors, that the substance of the form in all ordination, is not absolutely in the mere husk of words, but in their sense; if only it be done in equivalent words, as Innocent says, 'I have no doubt but that it is sufficient and effectual. For I think that it is needful to look, not at the words, but at the matter;' .. and the Council of Trent seems to favour the opinion, sess. 23, cap. 4, where it says that holy order 'is performed by words and outward signs,' where it does not specify the words and signs." P. 411 (Lee, pp. 90–91).

proves. Indeed, at such a vital point as this, his hurried dismissal of the Puritan position is surprising.⁵⁴ He seems, at the end of his long commentary, aware of not having covered the problem adequately, for he concludes – with apparent uneasiness: “I do not then examine the other points respecting the succession of Bishops and Ministers (it has been treated at length and skillfully by others) but only the bare words of the Article, whether that is, in point of form and matter, (if nothing else hinders), the Ordination is validly performed.”⁵⁵

Then comes the last, supreme challenge: the vindication, on the terms of the Articles themselves, of the true unity of the Catholic Church under the primacy of Rome. Davenport here uses several successive tactics, as if he were defending a citadel from concentric rings of fortification. He begins by showing how lay people can exercise delegated jurisdiction in the Church; and if such delegation is not expressly made, custom can sanction its use.⁵⁶ And such is the jurisdiction of the Crown in the English Church. As for the pope, the jurisdiction here in question could be the temporal power obtaining from the days of King John but now disavowed by all, even Catholics.⁵⁷ Or if it is the spiritual power itself, then certainly such autonomy as the Anglican Church has gained is comparable with other churches, like the Gallican, which are still Catholic.⁵⁸ But then, even if England’s autonomy was the result of rebellious action, unilateral and unjustified, it may be only a temporary thing.⁵⁹ But are all these concessions suffi-

54. “I know that the Puritans say that in this form of theirs the power of sacrificing is purposely expunged, as being superstitious. But I am not writing against them, because in truth they destroy the whole form. I merely explain the Article in a favourable sense, and the rather because I find that the more distinguished Doctors of the Protestants, as I have shown above [presumably in his explanation of Article XXXI; see above, note 48] acknowledge Priests and a Sacrifice.” Pp. 410–411 (Lee, p. 89).

55. P. 414 (Lee, p. 95).

56. Pp. 416–417 (Lee, pp. 97–99).

57. Pp. 422–423 (Lee, pp. 107–108).

58. “... I think that the practice of the French and the Parliament of Paris at the present day, without prejudice to the communion of the Church, is fully enough to satisfy the meaning of this Article. I will not act the part of those who, with the greatest violence, wish this Article to be forced into the defence of a purely spiritual jurisdiction in kings, which is certainly heretical.” P. 422 (Lee, p. 106).

59. “... whether at a certain point it is lawful for any kingdom to withdraw itself from the obedience of any Pontiff for a time ... they say that this matter was a resolution at a certain meeting of Bishops at Tours, in France, which I too have seen to the following purport: ‘It has been decided by the Council, that a prince can withdraw himself and depart from the obedience of the Pope’ (namely, for certain very weighty causes there assigned) ‘not however wholly and absolutely, but only for the protection and defence of his temporal rights.’ Which opinion of theirs it is not for me to condemn while the Church tolerates it.” P. 425 (Lee, pp. 111–112).

cient? He does not say. For his final argument he has but a simple, earnest plea: "But if there were not a sufficient cause, or if they exceeded the bounds of a legitimate withdrawal, what peril is there in so long a schism! Hence, indeed, all the evils, how great soever they be, originally burst forth. Catholics, wishing to cleave to the truer and safer part, have recognized both the insufficiency of the cause, and the excess beyond moderation, besides which they ponder that most solemn saying of St. Augustine: 'No necessity can justify the breach of unity.'"⁶⁰

Not long after the appearance of his book, Davenport began to see his endeavor as less irenic than ironic. Instead of peace he had brought a sword. He had, it is true, anticipated the possibility of such a sequel;⁶¹ but what actually happened must have dismayed him. Far from uniting Anglicans with Catholics, he seemed only to widen the rifts within their respective ranks. "Liberal" Catholics and "conservative" Protestants might, of course, see in the book a monument of learning and charity, a providential instrument for a painless reunion. But if they did so, they committed little to writing on the point. On the other hand, more besides the expected Puritans and Jesuits saw Davenport's work as a feat of fanciful, compromising imprudence. Among the Catholics who opposed him were some of his own brethren.⁶² And among the Protestants were some of his

60. P. 426 (Lee, p. 113).

61. The brief epilogue which Davenport appended to his *Expositio paraphrastica* has for its theme his protestation of zeal – and loyalty to the Roman Church. "I have laboured [*insudavi*], as you see, pious reader, to reconcile the Articles of the Anglican Confession with the decrees of the Catholic Church. I thought that men ought to be brought back to the Church in which (by aid of the grace of God) they must be saved, not the Church whence they have fallen off to them. You will esteem the bare words sometimes deserving of a severe censure, but the hidden sense, which I have drawn out, you will rightly esteem not very dissonant from the truth, except when men choose to twist it another way. ... I submit everything, with that respect which I ought, to the Church, and her head under Christ ... and I call God and His Saints to witness, that I intended in this work of mine to effect the salvation of souls by the restoration of faith." Pp. 428–429 (Lee, pp. 116–117).

62. A friar, Matalano (Peter Maitland), wrote to Rome against the book (see Albion, *op. cit.*, p. 171); a Louis a Sancta Maria had gone to Paris to have the Sorbonne condemn it (see *Calendar of State Papers: Domestic*, 1635, p. 488); and, according to Lee (*op. cit.*, p. xxiv), another (or is it the same?) Franciscan, one Morton, went to Naples to dissuade the Minister General there.

However, we must note that at the same time (June 1637) the Chapter of the English Province elected Sancta Clara as Provincial Superior, and made explicit this vote of confidence by the following commendation of his book: "Et si quis deinceps de Libro a R.P. Ministro edito, a Doctoribus approbato, a Superioribus similiter lecto et examinato audeat perperam loqui, quasi aliquod erroneum aut scandalosum contineat,

supposed friends – even Laud and Cottington.⁶³ Yet, for all the varying opinions, there were no authoritative decisions. Cardinal Barberini, the Papal Secretary of State, was perplexed by the whole thing and tried to temporize. He wrote to some in England to spread the report that the book was condemned, and to Panzani (an unofficial visitor from the Holy See) to send Davenport to Rome.⁶⁴ Davenport replied that a trip to Rome would be bad for his health, but that he would gladly retract or correct a list of specified errors found in the book.⁶⁵ Barberini, whose ambiguities matched Davenport's own, finally told Panzani that Davenport's trouble was his trying to join heaven and hell!⁶⁶ But there was no formal condemnation of the book. In the fall of 1634 a second edition came out, also in Lyons. Davenport disavowed any responsibility for this; in fact he offered to buy up all the copies.⁶⁷ The case was still theoretically pending until, in 1639, George Con (who had come to England three years earlier as the first papal representative to the court) told him never again to write a similar book. This warning was soon followed by the troubles in the north and the Short Parliament – in which Davenport learned clearly, if he had not known already, just what his efforts had accomplished. An M.P., Francis Rowse, reviewed his case before the Commons: "... The root of all our grievances I think to be an intended union between us and Rome. I speak not without book, for there are too many books of it, one and no little one, saith that if he knew where the points of divi-

confusabiliter ex Anglia, omni medio etiam per Censuras expellatur." *Acta capitulum Provinciae Fratrum Minorum Angliae* (Forest Gate, London), p. 16, as cited by Klaus, *op. cit.*, p. 74.

63. The attitude of Laud is clear, if not from his silence at this time (1634–1639), certainly from the testimony in his *Trial and troubles* (*op. cit.*, pp. 326–327): "No, he [Davenport] never came to me till he was ready to print that book *Deus, natura, gratia*. Then some friends of his brought him to me. His suit was then, that he might print that book here. Upon speech with him, I found the scope of his book to be such, as that the Church of England would have little cause to thank him for it; and so absolutely denied it. Nor did he ever come more at me after this, but twice or thrice at most, when he made great friends to me, that he might print another book, to prove that bishops are by divine right. ..." *Op. cit.*, pp. 326–327. Finally, Cottington, the Lord Treasurer (and crypto-Catholic), told Barberini (so Barberini told Panzani, May 23, 1635, *Cod. Barb. Lat.*, 8634, fol. 50) that Davenport's book had pleased no one (cited by Klaus, *op. cit.*, p. 69).

64. Klaus, *op. cit.*, p. 66. Panzani's reaction to this ominous word from Rome was his fear that Davenport might actually leave the Church and become an Anglican! Panzani had mistakenly supposed that Davenport had been an Anglican minister before his conversion to Catholicism.

65. Lee, *op. cit.*, pp. xxvi–xxvii, quoting Berington's edition of *The memoirs of Gregorio Panzani, giving an account of his agency in England, in the years, 1634, 1635, 1636* (Birmingham, 1795), pp. 165–168. See Klaus, *op. cit.*, p. 69.

66. *Loc. cit.*

67. *Ibid.*

sion lay, he would not show them; another that points are of inferior way or that way without Popishing, which, if it were true, we can hardly be excused of Romish schism. ... And now as the hinge and gin do answer one another in the defects, so do those of Rome answer those amongst us; one called St. Clare, though he had another name, undertakes to turn all our Articles of Religion enacted in this House into an agreement with Popery. But the printer hath confuted him well, for whereas he should have printed *scabritie subjecti* he printed *scabiositatem subjecti*, and indeed the scab of Egypt is upon it, and he had an itching desire to scratch. But there comes forth such corruption from it that if the savour thereof be pleasing to himself, to us it is displeasing.”⁶⁸

The story of the last forty years of Davenport’s life can, for the purpose of this article, be briefly told. Elected Provincial of the English Franciscans in June 1637, Francis of Sancta Clara had little time before the storm of the Civil Wars scattered whatever positions the Catholics had consolidated during the precarious peace of Charles’ reign. He seems to have spent some time in Cornwall,⁶⁹ although by July 1640 we know he was back on the Continent. This was, of course, also part of his province – indeed the major part; and he must have spent most of the ‘40’s in Douai. His was, however, hardly a life of peaceful isolation. As if the French invasion of Flanders were not enough,⁷⁰ a new ecclesiastical war was joined throughout all France and the Netherlands: the Jansenist quarrel burst upon theologians already pondering the respective prerogatives of pope and bishops. Davenport’s contribution was oblique but significant; his *Systema fidei, sive tractatus de concilio universali* appeared in Liege in 1648. Yet he did not pursue this controversy, for English affairs were recalling him to his first interest: the mission to his own country. He had to investigate the possibilities of a *modus vivendi* under the Commonwealth, and by 1656 he had arranged conversations with the Protector himself.⁷¹ Nothing came of these, apparently, although at the same time he did have contact with some of the disestablished Anglican bishops – notably Goodman.⁷²

68. *Calendar of State Papers: Domestic*, 1640, p. 38.

69. This is the only time that we know for sure that Davenport was in Cornwall. However, he must have been there frequently – either earlier or, more likely, later – for he is included in the “Biographical list of the clergy” in George Oliver’s *Collections illustrating the history of the Catholic religion in the countries of Cornwall, Devon, Dorset, etc.*, London, 1857, pp. 283–284.

70. For an interesting local view of this campaign, see Tailliar, *Chroniques de Douai* (Douai, 1875), pp. 306–312.

71. See Soden, *op. cit.*, p. 469.

72. Even among the Arminian hierarchy Godfrey Goodman, Bishop of Gloucester,

With the Restoration Davenport returned to what was superficially the situation of thirty years before: he was again a chaplain to a Catholic queen, and still high in the councils of his order and of the whole body of the clergy in England. He wrote and edited several works of apologetics, devotion, and philosophy.⁷³ He also engaged in personal contacts, one of which resulted in the conversion of Ann Hyde, the Duchess of York.⁷⁴ But such conversions were hardly leading toward that corporate reunion of which he had dreamed. Indeed they were leading to something quite different: a mounting fear of Catholic resurgence in the court. This fear broke out in fury in the '70's, when the Test Act and the Popish Plot shrouded the last decade of the old man's life and seemingly obliterated the last traces of his one great life's effort: the reconciliation of England with Rome. He died in 1680 and was buried in the chapel of Somerset House in the Strand.⁷⁵

Within a decade after the death of Christopher Davenport the long struggle in England with which he had lived finally reached a decision. The "Glorious Revolution" sealed the essential Protestantism of the Elizabethan Settlement, not by making any less ambiguous its formularies but by making more emphatic its living Protestant tradition. As long as that tradition ruled without challenge, Davenport's life-work remained sterile. When, with Catholic Emancipation and the Oxford Movement, the tradition wavered, the old ambiguities of the Prayer Book and the Articles could again be taken seriously – and Davenport could

stood out as a "Romanizer," unencumbered by the reticences of Laud and his fellows. He and Sancta Clara saw in their mutual friendship a bond making for one reunited Church. When, in January 1656, the bishop lay dying, the friar was at his bedside. To this day we cannot be sure whether Goodman died reconciled with Rome – although his high-Anglican biographer, Geoffrey Soden, does not think so. See his detailed analysis of the question, *op. cit.*, pp. 469–473.

73. For a complete list of Davenport's works, see: Gillow, *op. cit.*, p. 28; and Lee, *op. cit.*, pp. xxviii–xxx.

74. In this instance Davenport used his alias, "Francis Hunt." See Klaus, *op. cit.*, p. 89, note 225; and a work he cites: Dominic Devas: *Franciscan Essays* (London, 1924), p. 157. It was remarked that Davenport was at this time an old and distinguished man, with many friends among the heretics in the court and in Parliament. See W. Masiere Brady: *Annals of the Catholic hierarchy in England and Scotland*, III (London, 1877), p. 125, where allusion is made to a report in this vein from Monsignor Agretti, a papal visitor to England in 1699. There is also a description of Davenport, dating from the same year (August, 1699), by Anthony à Wood (see Soden, *op. cit.*, pp. 234 till 236).

75. There is a slight discrepancy of date: Wood says he died on May 31 (*op. cit.*, col. 1223); the official Necrology, on May 26 (*Franciscana*, *op. cit.*, pp. 274–275).

again become relevant. In fact, out of his book as out of the fountainhead of all Anglo-Catholic commentary,⁷⁶ came much of the content of Newman's *Tract XC*.⁷⁷ In 1865 Frederick Lee translated the *Expositio paraphrastica*, and although this edition is now a rarity, it must command the interest of anyone who would seriously discuss the present ecumenical problem of Anglican-Roman Catholic relations.

That this suggested renewal of interest in the *Paraphrastic Exposition* may issue in some real clarification of the present problem, I shall venture a final personal estimate and so conclude this study. The real evaluation of Davenport's commentary should be based, it seems to me, not so much on the *text* of the Articles as on their *context*. Davenport concentrated on the first – with doubtful success, and ignored the second – with certain failure. He could not have known, of course, the context that followed him (and that we have briefly sketched in the preceding paragraph): the Anglicanism of post-1688. But he could and should have recognized the context that preceded him: the Anglicanism of pre-1633. What was that earlier context? A Protestantism as essential as the one that came after. That the men of 1563 devised a delicate balance on most crucial points reflects on their strategy not their beliefs, on their policy of state not their school of theology. It is now generally recognized that Anglicanism up to the 1580's – if not up to the 1620's – was Calvinistic, that even the anti-Puritans were Calvinists, and that therefore the Laudians *were* innovators. The *via media* of the Caroline divines was as much a departure from Parker as it was from Pole.

This real context of the Articles at the time Davenport wrote his book becomes

76. According to the catalogue of the British Museum, there is only one explicit commentary on the Thirty-nine Articles that antedates Davenport's, namely, Thomas Rogers' *The Catholic doctrine of the Church of England: an exposition of the Thirty-nine Articles* (edited by J. J. S. Perowne, as Vol. 52 in the Parker Society series, Cambridge, 1854). In spite of its title, this work – written by Bancroft's chaplain – is definitely Protestant.

77. The concluding words of Newman's famous tract are significantly reminiscent: "The Protestant Confession was drawn up with the purpose of including Catholics; and Catholics now will not be excluded. What was an economy in the Reformers, is a protection to us. What would have been perplexity to us then, is a perplexity to Protestants now. We could not then have found fault with their words; they cannot now repudiate our meaning." (*Via Media: occasional letters and tracts*, London, 1899, Vol. II, p. 348.) For a parallel analysis of Davenport's and Newman's commentaries, see Maurice Nedoncelle's *Trois aspects du problème anglo-catholique au 17^e siècle* (Paris, 1951). This analysis may be compared with the three other known categorizations of the Articles as interpreted by Davenport: Albion, *op. cit.*, p. 169, note 1; Klaus, *op. cit.*, p. 62, note 147; and Soden, *op. cit.*, p. 228, notes 2, 3, and 4.

evident from the contrast between the singularly idealistic Declaration of 1628⁷⁸ and the singularly realistic rejoinders to that Declaration by the Parliament men.⁷⁹ Davenport wrote under the mandate of that Declaration – perhaps more to the king's satisfaction than to his own. But not only has he very doubtfully satisfied me on his own chosen ground – “the literal and grammatical sense;” he has in no way satisfied me on the ground he avoided – the historical sense.

Historically there was – and is – but one real issue here, and Davenport should have seen it as clearly as his enemy, Francis Rowse, saw it – in that same speech in Commons that was cited above:⁸⁰ “True it is that for the union of Christendom all the blood in the House were of too low a price, though I value it at a very high rate. But let us agree with them of Rome in all points and differ from them in one, which is the Pope's supremacy, and agreement in all other is to no purpose. But if we agree to that, then we are sworn at the threshold and foresworn when we come into the House.”⁸¹

If Davenport had faced *this* issue as it deserved, his near-successes would not have totalled a final failure. But then, with more of his own charity and courage, and with more light upon them, we can hope that his seventeenth-century failure – precisely in its lesson of failure – may contribute in this century to something more like success.

ZUSAMMENFASSUNG

Christopher Davenport – als Ordensbruder führte er den Namen Francis of Sancta Clara – wurde wenige Jahre vor dem „Gunpowder Plot“ geboren und starb unmittelbar nach dem „Popish Plot“. Sein Leben spiegelt das Schicksal des römischen Katholizismus in England zwischen diesen Ereignissen. Den englischen Katholiken, die unter Elisabeth eine starke Minderheit dargestellt hatten und die unter Karl II. zu einem demoralisierten Relikt geworden waren, fehlte es an einer gemeinsamen, beharrlich verfolgten Politik. Die kritischen Jahre für sie lagen in dem Zeitraum zwischen 1620 und 1640, als sie das Wohlwollen des Stuartkönigs und die Siege der Habsburger auf dem Kontinent in ein quälendes Dilemma versetzten. Sollten sie gemeinsame Sache mit der militanten internationalen Gegenreformation machen oder nach einer typisch englischen Anpassung an ihre Lebenswelt streben? Davenports Sympathie und Bemühungen galten der zweiten Möglichkeit.

Davenport, der in Oxford seine Bildung empfangen hatte und der von der Staatskirche abgefallen war, kehrte nach seinen Seminarstudien in Flandern und Spanien in sein Heimatland zurück und wirkte während eines großen Teiles seines langen Lebens

78. See above, note 18a.

79. See Hardwick, *op. cit.*, p. 201. (A part of John Eliot's speech is here cited, where he pleads against the royal attempt to canonize the innovating Arminian school.)

80. See above, note 68.

81. *Ibid.*

als Missionar und Administrator des Franziskanerordens in England. Seine Bemühungen galten der Versöhnung zwischen Rom und Canterbury, einem Ausgleich, den er als das beste Mittel zur Konsolidierung von Staat und Kirche angesichts ihrer Bedrohung durch die Puritaner betrachtete. Abgesehen von diesem pragmatischen Verständigungsmotiv spielte bei ihm die feste Überzeugung eine Rolle, daß die anglikanische Kirche wesentlich katholisch sei und daß es nur der Beseitigung einiger unwesentlicher Elemente bedürfe, um sie in Einklang mit Rom zu bringen. Er baute diese Gedanken in eine paraphrasierende Auslegung der 39 Artikel ein und gab diese als Anhang seinem Werk „Deus, Natura, Gratia“ – einer scotistischen Version des im frühen 17. Jahrhundert verbreiteten Traktats über die Gnade – bei. Dieses 1634 veröffentlichte Werk kann als Prototyp der traditionellen anglo-katholischen Kommentare zu den 39 Artikeln betrachtet werden. Seine unmittelbare Wirkung fiel völlig anders aus, als Davenport erwartet hatte: Es erbitterte die Puritaner, brachte die Anglikaner in Verlegenheit und spaltete die Katholiken. Aus dem zeitlichen Abstand von dreihundert Jahren gesehen, erscheint es jedoch als einer der ersten Schritte auf dem in unserer Gegenwart eingeschlagenen ökumenischen Weg und sein Verfasser als einer der ersten Wegbereiter für eine kirchliche Wiedervereinigung.

„Sermones Brencij“

Mitteilung über eine gleichbetitelte Handschrift zur Ergänzung der Bibliographia Brentiana¹

von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

EINLEITUNG

1. In der Nürnberger Stadtbibliothek ist unter der Signatur Theol. 909 4^o (7) eine aus der Feder des Predigers zu Schwäbisch Hall, Johannes Brenz, stammende handschriftliche Sammlung kleinerer Arbeiten dieses für die Geschichte der Reformation in Württemberg bedeutsamen Mannes durch einen glücklichen Fund aufgetaucht. Der Band (15 cm breit, 20 cm hoch, 160 beschriebene Doppelseiten umfassend) bereichert unser Bild von Brenz beachtlich. Die Handschrift enthält deutsche und lateinische Schriften. Die deutschen Schriften nehmen im Original die Doppelseiten von 1–102 ein, die lateinischen S. 104–160.

Das von *Theodor Pressel* († als Dekan in Schorndorf 30. 1. 1877) angelegte „Corpus epistolarum et consiliorum Joannis Brentii“ (Württembergische Lan-

1. Die wesentlichsten Ergänzungen zur *Bibliographia Brentiana*, Beitr. zur Reformationsgesch., Berlin 1904, brachte deren Verfasser W. Köhler im Arch. f. Ref.-Gesch. in den Jahren 1911–1929.

desbibliothek Stuttgart, Cod. hist. Fol. 898), aus dem Pressel in seinen „Anecdota Brentiana“ von 1868 die wichtigsten Stücke abdruckte, ist trotz der Brentiana-Editionen W. Köhlers in der Bibliographia Brentiana und in den einschlägigen Jahrgängen des Archivs für Reformationsgeschichte noch nicht vollständig ausgewertet. Ich hoffe, dies im Laufe der Zeit tun zu können, wenn auch nicht in der Form von Quellen-Editionen, die einen zu großen Raum in den zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Zeitschriften beanspruchen würden.

2. Die Handschrift dürfte von einem Schreibgehilfen von Johannes Brenz als Reinschrift einer Anzahl seiner theologischen Arbeiten aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre (bis 1529) angelegt worden sein. Nach vorgenommenem Schriftvergleich scheidet Brenz als Schreiber der Handschrift aus. Ihm wären auch kaum die im lateinischen Text zuweilen festzustellenden grammatischen Unregelmäßigkeiten und Verstöße zuzutrauen (auf diese machte mich dankenswerterweise auch Herr Pfarrer G. Lenckner – Schwäbisch Hall-Steinbach, dem ich für eine kritische Durchsicht der Handschrift sehr dankbar bin, aufmerksam). Brenz widmete die Handschrift, soll man der von anderer Hand eingetragenen Widmungszuschrift Glauben schenken, einem Willibald Zeller. Das erste Blatt der Handschrift führt unter der Jahreszahl 1530 den Titel: „Sermones Brencij“ auf und stellt darunter in Zierschrift die Anfangsbuchstaben W. Z. W. Darunter erscheint in anderer Tinte, aber wohl von derselben Hand geschrieben wie der eigentliche Titel, folgende hübsche Widmung eines humanistisch Gebildeten:

„Ad Bilibaldum Zeller.

Quando distrahimur absens absentis amici

Candide Bilibalde, hoc tibi signum habe.

Quoque magis spacium seiunget corpora nostra,

Mutuus hoc proprius pectora iungat amor.

J. Brentz.“

Diese Zuschrift kann nach durchgeführtem Schriftvergleich nicht von Brenz geschrieben worden sein. Von Brenz stammt vielmehr nur der auf derselben Seite mit grüner Tinte vorgenommene Eintrag: „Esto memor mei.“ Die rechts unten angegebene Datierung 15. AP. 29 dürfte wiederum von anderer Hand, mit Sicherheit wohl derselben wie oben, stammen. Es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß es die Hand Willibald Zellers ist.

3. Über Willibald Zeller war festzustellen: Willibald Zeller (von *M. Simon*: Ansb. Pfarrerbuch, 723, nur als Pfarrer auf der Wülzburg bei Weißenburg von 1538–1539 genannt) war seiner Herkunft nach Benediktiner der Abtei Wülzburg. Er findet sich unter den Unterzeichnern einer Urkunde vom 20. 10. 1523 über die Umwandlung der Abtei Wülzburg in eine fürstliche Propstei. Er figuriert als „Präpositus“ (vgl. *Jung*: Antiquitates Monasterii Sanctorum Petri et

Pauli Apostolorum in Wilzburg. 1736. 199. – W. Korte: Altes und Neues über die Wülzburg. Ansbach 1869). Markgraf Georg und sein Bruder Kasimir wandelten das Kloster in eine Propstei um. Der erste Propst war ihr Bruder Gumbrecht. 1525 ließen sich die Markgrafen von Kaiser Karl V. ausdrücklich ihr Klosterschutzrecht bestätigen, so daß es bei der bald vorgenommenen Einführung der Reformation, der sich Markgraf Georg seit Mitte der zwanziger Jahre ganz öffnete, keine Schwierigkeiten gab. Der letzte Abt, Veit von Gebstättel, resignierte schon 1524. Wer der neuen Lehre anhing, konnte die Mönchskutte ablegen². Willibald Zeller leistete dem Markgrafen bei der Umwandlung des Klosters gute Dienste. Zum Dank wollte ihn der Markgraf 1528 nach Wittenberg schicken, als Zeller den Wunsch äußerte, auf eine hohe Schule oder zu Obsopoeus nach Ansbach ziehen zu wollen³. Dazu scheint es nicht gekommen zu sein. Weder die Universitätsmatrikeln von Wittenberg noch das Wittenberger Ordiniertenbuch führen Willibald Zeller auf. Nach der Umwandlung des Klosters war Zeller mit einer Kustorei bedacht worden. Diese gab er im Mai 1532 auf, weil er nicht persönlich residieren wollte. Er begnügte sich mit einem Deputat⁴. Er erhielt eine Wohnung im „Klösterlein“ bei, hielt sich aber vorübergehend in Ellwangen auf, das allerdings als ehemaliges Benediktinerkloster schon 1460 in ein weltliches Chorherrenstift umgewandelt worden war. Hier konnte er keine Lebensstellung finden. Am 20. 2. 1533 wandte er sich an den Markgrafen mit der Bitte um Versorgung. Seit Juni 1533 amtierte er mit dem Titel Propst als markgräflicher Verwalter des ehemaligen Klosters Solnhofen, dessen drei noch vorhandene Konventualen ihm Gehorsam gelobten. Am 12. 8. und am 1. 10. 1533 sowie am 12. 1. 1534 kam von Ellwangen Zellers Hausrat in Solnhofen an. Er wurde auf 175 fl. geschätzt. „Viele Bücher werden auch erwähnt⁵.“ Im Februar 1537 wurde Solnhofen endgültig unter markgräfliche Verwaltung gestellt. Zeller hatte als Verwalter wesentliche Verdienste an der endgültigen Säkularisierung des einstigen Klosters. 1538 wurde er zum Propst, das heißt ersten evangelischen Pfarrer, auf der Wülzburg ernannt. Hier amtierte er bis 1539.

Der Möglichkeiten für eine Begegnung zwischen Brenz und Zeller sind in den Jahren seit 1528, da Brenz ständiger Berater des Markgrafen Georg und seines

2. Vgl. *Th. Starck*: Der Landkreis Weißenburg. Ein Heimatbuch. Masch.-Schr. Landeskirchl. Archiv Nürnberg. 358; mit Literaturnachweis.

3. *H. Jordan*: Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth. I. Band. 1917. S. 333, A.

4. Dies und das Folgende nach *K. Schornbaum*: Die Säkularisation des Klosters Solnhofen. Blätter für Bayrische Kirchengeschichte. XII. Band. Erlangen 1906. S. 212ff., bes. 220ff.

5. *K. Schornbaum*, a. a. O. S. 221, Anm. 2.

Kanzlers Georg Vogler war⁶, viele. Am 1. Juni 1529 übersandte Brenz dem Kanzler Vogler die Stift- und Klosterordnung⁷. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Brenz sich mit dem Spezialisten der fränkischen Klosterverhältnisse vorher besprochen hat. Das war aber Willibald Zeller⁸. Ihm hat Brenz die von einem Schreiber gefertigte Reinschrift seiner literarischen Arbeiten vermutlich im Sommer 1529, wahrscheinlich zwischen dem 15. April und dem 1. Juni, geschenkt. Ob die von Zeller (?) eingetragene Widmung auf authentische Worte von Brenz zurückgeht, ist nicht auszumachen. Stammt sie wirklich von Brenz, so wäre diese Widmung eine der wohl ganz seltenen dichterischen Versuche des nicht zur Poesie veranlagten Mannes.

ÜBERBLICK ÜBER DEN INHALT DER HANDSCHRIFT

Das im Original vorhandene Register, das heißt Inhaltsverzeichnis, stammt vermutlich von Zeller. Ich gebe hier nur die Überschriften der einzelnen Stücke an, nicht die der einzelnen Teilabschnitte.

A. (*Deutsche Schriften*)

I. Antwort grund vnd Vrsach auß heylicher gottlicher geschrift vber die hauptstück vnd furnemsten frag so das gantz Christenthum auß notten der Seelen seiligkeyt hoch nutzlich betreffenn.

Dieser Abschnitt steht in der Handschrift S. 1–49a. Es gibt von diesem Stück zwei weitere Abschriften, eine im Codex Suevo-Hallensis, Brentiana T. II, danach von Th. Pressel abgeschrieben (Cod. hist. Fol. 898, Fasc. IIa, Nr. 34: Vorred hern Jo. Brentzen die zwispaltigen artickel des Cristenlichs glaubens belangend), die andere im T. II der Brentianasammlung im Stadtarchiv von Schwäbisch Hall (Kasten 26, Fach 7, Fasz. 10, S. 49–109b: Ein außfürlicher Unterricht herrn Johann Brentii). Brenz dürfte die Darlegungen 1526 geschrieben haben, vielleicht für den Ritter Hans Landtschad zu Neckarsteinach, der sich wegen seines evangelischen Glaubens mehrfach vor dem Pfalzgrafen Ludwig und dem Erzherzog Ferdinand zu verantworten hatte und über die Brüder von Gemmingen die Hilfe des Predigers von Schwäbisch Hall fand. Die näheren Umstände können hier nicht dargestellt werden.

6. Vgl. darüber die bisher einzige brauchbare Biographie über B. von *Hartmann-Jäger*. 1840/44.

7. *Pressel*: *Anecdota Brentiana*. Tübingen 1868. Nr. IX und X.

8. Dieser hielt sich laut Steuerrechnung Hall 405 schon 1526 in Schwäbisch Hall auf, ohne Zweifel um des Kontaktes mit Brenz willen (Mitteilung Pfr. Lenckner).

II. Ein kurtzer bericht was der recht brauch sey des Sacraments weins vnd brots. In der Handschrift S. 49b–51a; bisher unveröffentlicht.

III. Ob die meß, pfaffheit vnd andere Ceremonien der kirchen zu verwerffen seynn. S. 51–52b; bisher unveröffentlicht.

IV. Wie man sich in mittelmessigen stucken als in kirchen breuchen die man Ceremonien nennet, hallten soll. S. 52b–58b, 4. Zeile von oben; fängt an: Paulus Roma: 2 Die beschneidung ist wol nutz wenn du das gesatz helltest ... vgl. Abdruck bei *W. Köhler*: *Bibliographia Brentiana*, Nr. 50 v. J. 1531, niederdeutsche Ausgabe; Nr. 258 (663–665); teilweiser Abdruck bei *J. Hartmann*: *Joh. Brenz*. 1862. 327–329. Der von Hartmann wiedergegebene Abschnitt im Original der Handschrift S. 54, 8. Zeile von unten, bis S. 58, 6. Zeile von oben.

Hartmann, 1862, 61 bezeichnete erstmals das Gutachten von Brenz als ein für die von Gemmingen bestimmtes Bedenken. Diese waren von Ritter Hans Landtschad zu Neckarsteinach um Rat gefragt worden, als er nach Abschaffung papistischer Gebräuche zur Verantwortung gezogen wurde (ca. 1525); die Angabe Hartmanns wird bestätigt von T. II der *Brentiana* (Schwäbisch Hall), S. 295 ff.

V. Ein außzug auß dem achten capitell S. Pauls zu den Romern. Von dem leiden vnd gottlicher fursehung: (Das Original nach der Handschrift reicht von S. 58b–68b unten.) Vgl. Abdruck gleichfalls bei *Köhler*, Nr. 50, v. J. 1531, niederdeutsche Ausgabe; Nr. 258 (663–665); es handelt sich bei Nr. 663–665 um undatierbare bzw. nicht sicher datierbare Drucke. Die von Köhler Nr. 663 erwähnte Ausgabe zeigt Typen, die mit denen der Schrift: Von gehorsam der vnderthan etc. 1525, Nr. 9, gedruckt 1525, übereinstimmen. Das würde erlauben, die Abfassungszeit auf 1525/26 zu bestimmen, was mir ganz wahrscheinlich ist. Ich benutzte die Ausgabe Köhlers, Nr. 663. Im Druck lautet der Titel: Ein auszugs auß dem achten Capitel Pauli Ad Roma. Von dem Creutz und anfechtung.

VI. Euangelion Luce. 10. von maria vnd martha auß gelegt durch Johannem: B. (im Original S. 69–81).

Vgl. Abdruck *Köhler*, Nr. 37 vom Jahre 1529 (vgl. *Pressel*, Nr. 53). Wiederabdruck bei *Hartmann*, 1862, S. 329–338 (mit kleineren sachlichen Abweichungen). Hartmann gibt an, daß Brenz die bei Köhler, Nr. 37, genannte Schrift „Wie man sich Christenlich zu dem Sterben beraytten sol. Das man Gott recht-geschaffen dienen soll. Wie das vbel nachreden für eine schwere sünde zu achten sey. Auf Drey Sermon gestellet“, die als zweiten Sermon die Auslegung von Luk. 10 bringt, Ritter Hans von Landtschad gewidmet habe (S. 63). Hartmann setzt eine Ausgabe von 1528 voraus, die Köhler noch nicht einmal unter den *Dubia* aufführt. Wo vorhanden?

VII. Die wort Christi Math. 10. Ir sollt nit wenen das ich kommen sey frid zu senden. S. 81–89b; bisher unveröffentlicht.

VIII. Ein predig Joh: Brentz. gethon auff den begrebnus tag Dieterichs von Gemmingen Seliger gedechtnus. Aus S pauls Epistel. 1. Tessa: 4. S. 90–99; bisher m. W. unveröffentlicht. Dietrich von Gemmingen, Sohn des Pleikart von Gemmingen, starb im Dezember 1526, nachdem ihm Brenz, wohl nicht ohne Bezug auf seine Krankheit, am 3. 12. 1526 noch den Hiobkommentar gewidmet hatte. (Vgl. C. W. Stocker: Chronik der Familie von Gemmingen. I. Bd., 1. Heft. 1865. S. 21. Das gleiche Todesjahr nennt auch eine gedruckte Stammtafel derer v. Gemmingen im Generallandesarchiv Karlsruhe vom Jahr 1884, ebenso Becke-Klüchtzner: Stammtafeln des Adels des Großherzogtums Baden. 1886. S. 149; und Kunstdenkmäler des Großherzogtums Baden IV. Mosbach. S. 99.)

IX. Grundtlicher bericht vnd beschluß aus der heiligen geschrifft gezogen das keinem Christen vnder dem Romischen reich begriffen, gepure oder gezyme, da von abzufallen, vnd sich dem turcken oder anderer frembder herschafft ergeben. Anno 1526. S. 99–102b. Bisher unveröffentlicht.

B. (Beginn der lateinischen Schriften)

X. Contiones aliquot De Sacramentis Joh. B. quas fecit Hale Suevorum tempore quadragesimali Intermissa Epistola paulina ad Roma: quam tum temporis dictare ceperat ecclesiae Anno: (15)27. Beginn S. 104, Ende 114b. Es handelt sich um vier Sermonen. Interessant ist der Hinweis auf die vorläufig unauffindbare Römerauslegung; vgl. Köhler, S. 405.

XI. De cena domini Sermo Joh: B. in quo interim confunduntur precipua argumenta Carolstadianorum et Oecolampadianorum de eadem cena jn die palmarum factus (S. 115–119). Ein Sermon aus derselben Zeit.

XII. De confirmatione. Sermo (S. 119b–122).

XIII. De penitentia (122–128b).

XIV. De ordine (128b–132b).

XV. De matrimonio viduitate et virginitate (132b–137; in der Handschrift wurde S. 134f. vertauscht).

XVI. De extrema vnctione (137–140).

XVII. Sequitur Adnuntiatio mortis domini in communione Joh. B. (140–141b).

XVIII. Sermo de Matrimonio: Et an liceat Sacerdoti contrahere matrimonium (141b–143b).

XIX. An liceat Christiano duas habere vxores (143b–144b).

XX. De pluralitate vxorum (144b–145).

XXI. De Instituendis pueris Joh. B. Anno 27 (145b–151b; aus dem hier

angegebenen Datum zieht man wohl den richtigen Schluß für die zeitliche Abfassung von Nr. XII–XX).

XXII. Exhortatio ad studia litterarum. Joh. B. (151b–155).

XXIII. Dehortatio Joh: B. ad fideles ab insania Carnis privii (155b–156).

XXIV. Homelia contra Turcam Joh. B. Anno domini. 1526 (156–160b).

ABSCHLUSS

Bei der Auswertung der einzelnen Stücke wird man die im Druck erschienenen Arbeiten Brenzens heranzuziehen haben; in ihnen hat sich Brenz wenigstens über die Sakramentsfrage, auch über die Ehefrage – zu der seine späteren zahlreichen Gutachten verglichen werden müßten – ausgesprochen. Die Stücke XXI und XXII erhellen in Ergänzung zur Haller Kirchenordnung von 1526 Brenzens pädagogische Gedanken. Stück XXIV wäre mit späteren Äußerungen zum Türkenproblem (ab 1529) zu konfrontieren. Verf. gedenkt in der von ihm in Angriff genommenen Brenzbiographie die Handschrift im Rahmen der gesamten Schriftstellertätigkeit des Haller Predigers auszuwerten. Die genannten Stücke sind von ihm sämtlich nach den üblichen Grundsätzen übertragen und bearbeitet worden; da noch andere Brentiana der Veröffentlichung harren, wurde der Plan einer Teilveröffentlichung vorerst fallengelassen.

Ein Jugendbrief von Moritz von Sachsen an Fürst Georg von Anhalt (25. Februar 1534)

von Heinrich Bornkamm

Im ehemaligen Staatsarchiv von Zerbst, jetzt im Staatlichen Archivlager zu Göttingen, befindet sich ein Brief des noch nicht dreizehnjährigen Moritz von Sachsen an Fürst Georg von Anhalt, dessen Veröffentlichung ich in meinem Aufsatz: Das Ringen reformatorischer Motive in den Anfängen der sächsischen Kirchenverfassung (in dieser Zeitschrift, 41, 1948, S. 106, Anm. 27) in Aussicht gestellt hatte. Der Neudruck meines Aufsatzes in meinem Buche: Das Jahrhundert der Reformation, Gestalten und Kräfte (Göttingen 1961, S. 202ff.) erinnerte mich an das uneingelöste Versprechen. Ich hole das Versäumte daher jetzt nach, vor allem, um daran die frühen persönlichen Beziehungen zwischen Moritz und Fürst Georg zu illustrieren. Sie gaben diesem und seinen bischöf-

lichen Verfassungsvorschlägen bei Moritz ein eigenes Gewicht gegenüber den ganz anderen Anregungen der in der Leipziger Lätare-Konferenz von 1544 vereinigten Theologen des Herzogtums Sachsen. Nebenbei wirft der Brief ein kurzes Schlaglicht auf die beiden Persönlichkeiten: die zuvorkommende Güte Fürst Georgs und die ungebärdige, sich aber ihrer Widerspenstigkeit bewußte, reflektierende Natur des jungen Moritz.

Zur Jugendgeschichte von Moritz und zu der in ihrer Eile nicht völlig aufgeklärten Verschickung vom Hof Kardinal Albrechts in Halle an den seines Oheims Herzog Georg von Sachsen in Dresden vgl. *S. Issleib*: Die Jugend Herzog Moritzens von Sachsen (Neues Arch. f. sächs. Gesch. 26. 1905. S. 274ff.). Zur Persönlichkeit von Moritz vgl. *meinen* Aufsatz: Kurfürst Moritz von Sachsen. Zwischen Reformation und Staatsräson (in dem oben genannten Buch S. 225–242).

Eigenhändig.

Dem Hochwirdigen vnd Hochgebornen Fursten Herren Georgen Fursten zcu Anhalt, Thumbpropsten zcu Magdeburgk Graffen zu Ascanien vnd Herrn zw Bernburg, vnserem freuntlichem lieben Ohemen.

Hochwirdiger vnd hochgeborener Furst, freuntlicher lieber Oheme. Nachdem Euer Lieb vff erleubten meinen abschidt vom Magdeburgischen Hoffe mich mit freuntlicher schrifft ersucht haben, dorhinne mir dieselbige nit allein glugseligen zustandt wunczsch, bsonder auch mit vorgewanter bith, so was jn beheglicher vnd angenemer erzeigung vorseumet vnd nachblieben were, vffs hochste entschuldigen, des wil ich hirauff E. L. gleicher gonst und wolmeinung nit bergen, das ich solchen heilwunczsch meiner wolhart von E. L. sher gonstig vnd freuntlich vormercke. Was aber die entschuldigung belangt, befinde ich nit, worumb E. L. vrsach haben, derselbigen gegen mir zugebrauchen, sintmal E. L. in gonstiger erbittung vnd wolthadt, auch in allem, was mir zcu beheglichen willen vnd gefallen hat mogen gereichen, sich altzeit vffs vleissigiste ertzeigt vnd beweist haben, vnd weiß hirjinn E. L. nichts vorgeslichs aber nachlesigs vfzulegen, domit sich dieselbige gegen mir nit gnugsam vorwart hetten, derhalben ich auch von wegen vielertzeigter woltaten schuldig bin, soweit mein vermög reicht, E. L. dankkbar zusein. Wie ich aber nhumals meinen wandel befinde vnd richte, so ist mir sulche entschuldigung ser von netten, derwegen ich mich gegen E. L. auch besser het sollen vorwaren, dieweil E. L. nit wenig vngeschigklichs in reden, geberden vnd vil dergleichen begonst werden an mir gesehen haben, derobb E. L. vielleicht zu vngefaln vnd vordrieß meines vnbedechtigen vorschuldens sein geursacht worden, douor ich auch E. L. hab zubitten, das mir solchs zu keinem vngelimpff zugemessen ader gedeut wurde. Dan wie ich mich dieser vorgessenheit wol weiß

zuerinnern, also wolle auch E. L. mich gleiche entschuldigung vnd vortzeiung derselbigen finden vnd geniessen lassen. Wil mich auch E. L. vormanunge zuhalten mit gottes gnade vffs hochste fleissigen vnd himit E. L. gantz freuntlich gesegnet haben, wie ich auch solchs jm abschiedt nit het vnderlassen, wo dise reise nit so vnuormeynt vnd eilendes vorgenommen were. Gleicher vrsach ist auch mein preceptor vorhindert worden an E. L. zuschreiben, domit er seinen vnderthenigen dienst E. L. anzeigt het vnd sich vff E. L. gnedigs erbitten, so jme offtmal gescheen ist, auch dangbar ertzeigte, vnd hat derhalbn mich gantz vleissiger bit angelangt, jnen gegen E. L. zuentschuldigen, welchen ich auch derselbigen also in gonst bewhele, das E. L. sein gnediger her sein vnd bleiben wolle. Hiemit wolle auch E. L. vnbeschwert sein, m.g. Hern vnd Ohemmen dem Cardinalen etc. meinen vnderthenigen grus vnd dinst vffs freuntlichst zuuormelden. Das wil ich vmb E. L. nach meinem vormog zuuordinen altzeit willig vnd beflissen sein. Datum Dreßden mitwoch nach S. Mathie jm jhar etc. XXXIIII.

Moricz Hertzog zu Sachssen etc.

Zeitschriftenschau¹

SPÄTMITTELALTER

Kaspar Elm: „Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. und 14. Jahrhundert“ (AKuG. 42, 1960, S. 357–387) betont im Rahmen eines Forschungsberichtes, daß die Ordensgeschichte eine aus der Eigenart des Ordens zu erklärende Disposition für spiritualistische und joachitische Gedankengänge zeige, ohne daß es deshalb zu Abspaltungen oder Sonderbildungen gekommen wäre.

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel

A.	= Archiv	LG.	= Landesgeschichte
AhSJ.	= Archivum historicum Societatis Jesu	MQR.	= The Mennonite Quarterly Review
AKuG.	= Archiv für Kulturgeschichte	NAK.	= Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
ARG.	= Archiv für Reformationsgeschichte	RhPhR.	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses
BHR.	= Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance	RN.	= Renaissance News
Bl.	= Blätter	StR.	= Studies in the Renaissance
BPF.	= Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français	ThLZ.	= Theologische Literaturzeitung
EHR.	= English Historical Review	Theol.	= Theologie, theologisch
G.	= Geschichte	VSWG.	= Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
hist.	= historisch, historical, historique, histoire	Z.	= Zeitschrift
Jb.	= Jahrbuch	ZGO.	= Zeitschrift für Geschichte des Oberreins
JEH.	= The Journal of Ecclesiastical History	Zw.	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
KG.	= Kirchengeschichte	ZKG.	= Zwingliana

Robert Klein: „Les Humanistes et la Science“ (BHR. 23, 1961, S. 1–16) macht für das gegenüber den bemerkenswerten Leistungen der Scholastik auf dem Gebiet der Methodologie und der begrifflichen Klärung der Struktur der Naturwissenschaften auffallende Unvermögen des Humanismus dessen Trachten nach denkbaren Modellen des Kosmos verantwortlich; bessere Fortschritte machten dagegen die sichtbaren und vorstellbaren Zweige der Naturwissenschaften, wie Anatomie, Zoologie, Botanik und Geographie, die sich weitaus in Übereinstimmung mit dem ganz in Bildern gefangenen Humanismus befanden.

Dem gleichen Problem widmet sich *Hartcourt Brown:* „The Renaissance and Historians of Science“ (StR. 7, 1960, S. 27–42) mit Zuspitzung auf die Frage, ob es auf Grund der Ergebnisse der Forschungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und Technologie berechtigt sei, die herkömmlicherweise als „Renaissance“ bezeichnete Zeit als Periode abzutrennen. Die Erkenntnisse dieser Forschungen laufen darauf hinaus, diesen Zeitraum stärker an das Mittelalter heranzurücken, von dessen Gedankengut selbst Kopernikus und Kepler noch teilweise inspiriert wurden; erst mit Galilei, Harvey, Descartes und Newton endeten die Tendenzen des Mittelalters; mit ihnen erst begann die „wissenschaftliche Revolution“. Von diesem Standpunkt aus gesehen, war die Renaissance mehr eine Vorbereitung als ein entscheidender Durchbruch und wäre somit der Periodeneinschnitt ins 17. Jahrhundert zu verlegen.

Eines der meist behandelten Themen der Renaissance-Forschung greift *Hans Baron:* „Machiavelli: the republican and the author of ‚The Prince‘“ (EHR. 76, 1961, Nr. 299, S. 217–253) auf; er beleuchtet Machiavellis Persönlichkeit und Staatstheorie vor dem vor allem dank der Anstrengungen von Federico Chabod und seiner Schule erweiterten Horizont unserer Kenntnis der italienischen Spätrenaissance und gelangt zu dem Ergebnis, daß der innere Widerspruch zwischen den beiden Werken sich entwicklungsgeschichtlich erklären läßt, wobei der Weg der Entwicklung des Autors nicht von den Discorsi zum Principe, sondern umgekehrt vom Principe zu den Discorsi, also von einem Traktat über den Renaissance-Prinzipat zu dem scharfsinnigsten Renaissance-Traktat über das Wesen der Republik verläuft und zu dem Endpunkt der „Geschichte von Florenz“ hinführt.

Aus seiner Arbeit an der Neuausgabe und Übersetzung des „Enchiridion“ ist die Studie von *Werner Welzig:* „Der Begriff der christlichen Ritterschaft bei Erasmus von Rotterdam“ (Forschungen und Fortschritte 35, 1961, S. 76–79) erwachsen; als Unterweisung in der Kunst des christlichen Kriegsdienstes, nicht als Anleitung zu einer theologischen Disputation geschrieben, soll das Enchiridion dem Christen, der sich im Kampf gegen die Welt und sich selbst zu behaupten hat, die ihm zur Verfügung stehenden Waffenarsenale zeigen: einerseits die antike Dichtung und Philosophie, andererseits die Heilige Schrift, deren Kräfte erst nach der Erschöpfung aller anderen Möglichkeiten mobilisiert werden. Diese beiden Waffen und die enge Verbindung von Frömmigkeit und Wissen weisen Erasmus als Schüler der niederländischen Devotentheologie aus. Im knappen Vergleich mit Luthers Anschauungen wird der Unterschied greifbar, der die geistige Welt des um Reformen bemühten Humanisten Erasmus von der des Reformators trennt.

Paul Oskar Kristeller teilt „Two unpublished letters to Erasmus“ mit (RN. 14, 1961, S. 6–17). *Rainer Pineas:* „Erasmus and More: Some contrasting theological opinions“ (ebd. 13, 1960, S. 298–300) weist, ausgehend von einer von Tyndale im Verlaufe ihrer Kontroverse an More gerichteten Frage, nach, daß More tatsächlich von Erasmus viele

Ansichten hinnahm, die er bei anderen als häretisch bezeichnet hätte. *Ders.*: „Thomas More's use of the dialogue form as a weapon of religious controversy“ (StR. 7, 1960, S. 193–206) zeigt, daß Mores „Dialog über Häresien“ die engste Ähnlichkeit nicht mit einem Werk der Renaissance-Kontroversliteratur zeigt, sondern mit Augustins „*Contra academicos*“; indem er die Dialogform benutzte, um die Hauptstreitpunkte in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Reformation zu diskutieren, statt nur den Glauben seines Gegners zu verspotten, erweiterte More den Anwendungsbereich der Renaissance-Dialoge auf die religiöse Kontroverse.

An Hand eines Überblicks über eine Reihe neuerer Publikationen der Jugoslawischen Akademie der Wissenschaften in Zagreb zeigt *Ante Kadić*: „Croatian Renaissance“ (ebd. 6, 1959, S. 28–35), daß es im 15. und 16. Jahrhundert in Kroatien eine Literaturblüte in lateinischer und kroatischer Sprache gab; die vorwiegend in italienischen Offizinen erschienenen Werke standen in der italienischen humanistischen Tradition und trugen zugleich das Merkmal einer eigenen kroatischen Renaissance.

Robert McNulty: „Bruno at Oxford“ (RN. 13, 1960, S. 300–305) kann zur Aufhellung der dunklen Periode in der Lebensgeschichte des Giordano Bruno, nämlich zu seinem Aufenthalt in England 1583/84, beitragen.

Einen für das Selbstverständnis des Humanismus wichtigen Beitrag bietet *Charles Trinkaus*: „A Humanist's Image of Humanism: the inaugural orations of Bartolommeo della Fonte“ (StR. 7, 1960, S. 90–147); die Ansichten des Fontius sind deshalb besonders aufschlußreich, weil er den Durchschnitt des Humanisten repräsentiert; als spezifisch humanistische Disziplinen bezeichnet er Grammatik, Poetik, Rhetorik, zu der die *Historia* gerechnet wird, und allgemeine Philosophie, während er die speziellen Zweige der Philosophie den höheren Fakultäten zuweist; ein besonderes Gewicht kommt der Eloquenz zu, weil sie geeignet ist, den Menschen menschlicher zu machen. Damit bestätigt sich die Meinung Kristellers, daß der Humanismus in erster Linie rhetorischen Charakter habe.

William H. J. Kennedy: „Some unpublished letters of the Italian Renaissance“ (ebd. S. 67–75) verweist unter Abdruck einiger Briefe auf die in der Sammlung Harold C. Bodmen enthaltenen Autographen von Briefen der Familie Medici und anderer prominenter Personen der italienischen Renaissance.

Henry Hornik: „Three interpretations of the French Renaissance“ (ebd. S. 43–66) vergleicht die drei Perspektiven – Ursprung der Renaissance in Italien und Kontrast zwischen Mittelalter und Renaissance, Kontinuität und mitwirkender Einfluß der geistigen Leistungen Frankreichs im 12. Jahrhundert, Ausgleich zwischen beiden Extremen – und bekennt sich selbst zu dem ausgleichenden Standpunkt: Obgleich der französische Humanismus schon existierte, ehe Frankreich seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert in stärkste Berührung mit Italien kam, bedurfte es der Anregungen, die Italien vermittelte, um ein neues Aufblühen der französischen Literatur zu ermöglichen, die infolge politisch bedingter sozialer Umwandlungen, die Dichter wie Leser berührt hatten, sich in einem Zustand relativen Niedergangs befand.

Wallace K. Ferguson: „Recent Trends in the Economic Historiography of the Renaissance“ (ebd. S. 7–26) versucht die wechselnden Forschungsrichtungen aufzuzeigen und in ihrem Wert abzuschätzen; er hält die Tendenzen der neueren Wirtschaftshistoriographie, sich auf die quantitative Analyse langfristiger Züge der ökonomischen Produktion und des Warenaustauschs zu konzentrieren, zwar für wichtig, sieht aber auch ihre Grenzen; diese Forschungsrichtung vermag weniger zur Erklärung und Interpretation der Kultur der Periode beizutragen, als es die Studien der älteren Generation zur Struktur des

ökonomischen Lebens vermochten; er meint, daß die Zeit gekommen sei, mit unserer erweiterten Kenntnis zur Fragestellung von Sombart, Pirenne und anderen zurückzukehren und mehr den Geist zu analysieren, der die Geschäftsleute der Renaissance bewegte.

KAISER UND REICH

Zu den breit angelegten Maximilian-Forschungen von *Hermann Wiesflecker* ist noch „Der Kongreß zu Mals und Glurns, ein Beitrag zur deutschen Italienpolitik 1496“ nachzutragen (Beiträge zur geschichtlichen Landeskunde Tirols, Festschrift für Franz Huter, Schlern-Schriften 207, Innsbruck: Wagner 1959, S. 347–371). Die Untersuchung zeigt das im ganzen vergebliche Bemühen des Königs, der abwarten mußte, was die Reichsstände auf dem Reichstag zu Lindau beschließen würden, die in der Liga verbundenen Mächte zu einem stärkeren Einsatz gegen Frankreich, auch ohne wesentliche Unterstützung des Reiches, zu bewegen.

„Eine Episode aus den Verhandlungen des Freiburger Reichstages im Sommer 1498“ behandelt *Manfred Hellmann* (Schau-ins-Land, 78. Jahresschrift des Breisgauer G.svereins Schauinsland, Freiburg i. Br. 1960, S. 99–106), indem er die Bemühungen des Deutschen Ordens um Rückgewinnung der von der spanischen Regierung entfremdeten Balleien Sizilien und Apulien untersucht; die beigegebenen Dokumente erlauben einen interessanten Einblick in die Verwaltungspraxis am Hofe des Deutschmeisters in Horneck und besonders in die Verfahrensweise des Reichstages; sie machen in beiden Fällen deutlich, wie stark zu dieser Zeit schon der Einfluß der Bürokratie gewesen ist.

B. Moeller: „Reichsstadt und Reformation“ (ThLZ. 85, 1960, S. 857–860) geht der Frage nach, warum die Reichsstädte beinahe alle zur Reformation übergegangen sind; er unterstreicht die nahe Verwandtschaft der religiösen Richtung der schwäbischen Städte mit der Reformation zwinglianischen und bucerianischen Typs und betont, daß sie gegen ihre Gesinnung durch die Politik Karls V. gezwungen worden seien, die lutherische Konfession anzunehmen.

LUTHER

N. Walty: „Bulletin d'histoire des doctrines: Martin Luther“ (Revue des sciences philosophiques et théologiques 45, 1961, S. 314–359) bezieht in seinen Forschungsbericht außer Luther auch lutherische Theologen in weiterem Sinne und Fragen des evangelischen Kirchenrechts ein.

Einen Beitrag zu dem Problem des Verhältnisses der Reformation zur Scholastik liefert *M. van Rhijn*: „Kende Luther Thomas?“ (NAK. 44, 1961, S. 153–156). Er zeigt, daß Luther zwar aus den Lehrbüchern des Tübinger Gabriel Biel und durch Vermittlung von Staupitz einige Kenntnis von der Theologie des Aquinaten bekommen und – nach einigen späteren Äußerungen zu schließen – auch in eigener Lektüre sich mit Thomas befaßt haben muß, trotzdem aber niemals ein gründlicher Kenner des Thomismus wurde; ein echtes Verhältnis zu Thomas konnte er schon deshalb nicht gewinnen, weil er ihn stets durch die Brille des Occamismus sah.

Paul Althaus stellt „Luthers Wort vom Glauben“ zusammen (Luther, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, 1960, S. 97–109). Entgegen dem Urteil des Klassikers der deutschen Missionswissenschaft, Gustav Warneck, daß theologische Grundanschauungen

die Reformatoren daran gehindert hätten, ihrer Aktion und selbst ihren Gedanken eine missionarische Richtung zu geben, hebt *Walter Holsten*: „Heiden, Juden, Moslems in Luthers Glaube“ (ebd. S. 110–118) hervor, daß das in Luthers Lehre tragende Evangelium und Wort Gottes immer im Widerspruch zu dem Gesetz steht und damit zu der nichtchristlichen Religion; von diesem Ansatz her versteht sich Mission gleichsam von selbst, da der Kampf gegen die nichtchristliche Religion mit dem Evangelium zu bestehen ist. *Ulrich Pflugk*: „Luther und der Papst“ (ebd. S. 130–138) zeigt, daß sich Luthers Stellung zum Papsttum aus seinem Hauptanliegen, der wahren Verkündigung des Gotteswortes, herleitet.

Regin Prenter: „Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther“ (ThLZ. 86, 1961, S. 321–332) glaubt als Luthers Meinung erkennen zu dürfen, daß das Amt und das allgemeine Priestertum gleich ursprünglich sind, daß beide gleichzeitig mit der Stiftung der Kirche da waren und mithin nicht das eine aus dem anderen hergeleitet werden kann. Die Abgrenzung der Bereiche, in denen „aufeinander bezogen das Amt und das allgemeine Priestertum die ihnen gemeinsamen Funktionen ausüben können und sollen“, hat ihre Begründung im Zentrum des Rechtfertigungsglaubens gefunden.

Walther v. Loewenich: „Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes“ (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Jg. 1960, H. 8, München 1960) zeigt, daß Luther stärker von der exegetischen Tradition abhängig war, als man früher annahm; die 1514 bei seiner Interpretation noch bemerkbare philosophische Deutung wird jedoch nach und nach aufgegeben, bis er sie 1539 radikal ablehnt, so daß die ganze Logologie von ihm auf die Christologie reduziert erscheint. Die ganze Prolog-Exegese wird von dem reformatorischen Prinzip „sola scriptura, sola fides, solus Christus“ beherrscht. Der exegetische Fortschritt liegt in der engen Anlehnung an die Aussage des Textes unter dem Einfluß des Humanismus und noch mehr in der christozentrischen Deutung.

Wenzel Lohff: „Reformatorischer Glaube vor den Aufgaben der Erziehung“ (Luther, 1960, S. 119–129) stellt heraus, daß Luther, der sich im Gegensatz zu Melanchthon der Disziplin der Pädagogik niemals thematisch zugewandt hat, die Aufgabe der Erziehung im Zusammenhang des Rechtfertigungsglaubens, also unter der Alternative Gesetz und Evangelium, sieht.

MELANCHTHON

Aus der Fülle der Beiträge in der unter dem Protektorat des Melanchthonvereins und der Stadt Bretten erschienenen Gedenkschrift zum 400. Todestag des Reformators (Philipp Melanchthon 1497–1560, hg. v. *Georg Urban*, Bretten, Melanchthonverein 1960, 224 S.) seien folgende Untersuchungen hervorgehoben: Den Lebensgang skizziert der Herausgeber „Aus Philipp Melanchthons Leben und Wirken“ (S. 5–50); *Martin Schmidt* würdigt Melanchthons Wirken im Hinblick auf „Die loci communes“ (S. 61–63), durch die Melanchthon zum Lehrmeister des evangelischen Europa wurde; *Hans Volz*: „Melanchthons Anteil an der Lutherbibel“ (S. 71–76) faßt die Ergebnisse seiner gleichnamigen Untersuchung aus ARG. 45, 1954, S. 196–232 zusammen; in dem Abschnitt „Reformatoren um Luther“ konfrontiert *Robert Stupperich* „Martin Luther und Melanchthon“ (S. 93–108); *Kurt Hannemann* behandelt „Melanchthon im Urteil seiner Nachwelt“ (S. 159–177).

Erwin Mülhaupt: „Melanchthon, der Lehrer“ (Luther 1961, S. 25–39) zeigt, daß Melanchthon, der nach Amt und Lehrauftrag nur Praeceptor war und diese Aufgabe aus Berufung stets bejaht hat, unter dem Eindruck der Persönlichkeit und Theologie Luthers und in Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum zum Praeceptor Germaniae wurde; angesichts der Bedrohung der öffentlichen Ordnung hat er auch unter Opfern – Preisgabe der Täufer und Schweizer – alles getan, um die Ordnung in Staat und Kirche zu erhalten, und in diesem Sinne die Jugend zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit erzogen, während der Begriff der Freiheit in seiner pädagogischen Praxis keine Rolle spielte.

„Philipp Melanchthons Tübinger Jahre“ beleuchtet *Reinhold Rau* (Tübinger Blt. 47, 1960, S. 16–25).

ZWINGLI

Fritz Büsser: „Das Bild der Natur bei Zwingli“ (Zw. 11, 1960, S. 241–256) stellt heraus, daß der Züricher Reformator im Makrokosmos wie im Mikrokosmos das Wunder der Natur sieht und preist und dieses Wunder als ein Werk Gottes erkennt; er lehnt jedoch ab, daß Zwingli eine „natürliche“ Theologie getrieben habe.

Gerhard Krause nimmt das Erscheinen des 14. Bandes der kritischen Zwingli-Ausgabe im Corpus Reformatorum zum Anlaß, um „Zwinglis Auslegung der Propheten“ einer Prüfung zu unterziehen (ebd. S. 257–265): der Kommentar ist eine eminent gelehrte viersprachige Arbeit, doch führt die sprachliche Versiertheit zuweilen dazu, das Hebräische mit den nicht-adäquaten Sprachgesetzen der Sprachen der klassischen Antike zu erfassen, was zu Sinnentstellungen führen kann, die nicht ohne Folgen für Zwinglis Theologie waren; obwohl es Zwingli in erster Linie um philologische Exegese ging, fließt zuweilen auch aktuelle Polemik ein, so daß insgesamt die subtile Auswertung der Propheten-Übersetzung interessante Aufschlüsse über Zwinglis Verhältnis zu dem Schwärmertum verspricht, zumal er ungeniert die Wormser Propheten von Denck-Hätzer anführt, während er die schon vorliegenden Propheten-Kommentare aus dem Kreis der offiziellen Reformatoren wenig oder gar nicht erwähnt.

CALVIN

H. P. Clive: „The Calvinists and the question of dancing in the 16th century“ (BHR. 23, 1961, S. 296–323) bietet das Gegenstück zu seiner früheren Untersuchung über Calvins Haltung zur Musik (ebd. 19, 1957, S. 80–102, 294–311 und 20, 1958, S. 79–107); Calvin wünschte die vollständige Unterdrückung des Tanzes und sah keinerlei Grund, ihn in irgendeiner Form zu tolerieren, während er sich bei der Musik mit gewissen Vorbehalten für eine Zulassung ausgesprochen hat.

ANDERE THEOLOGEN

J. N. Bakhuizen van den Brink: „Arminius te Leiden“ (Nederlands Theol. Tijdschrift 15, 1960, S. 81–89) behandelt die Vorgeschichte von Arminius' Berufung an die Universität Leiden und die kurze Geschichte seiner Hochschullehrertätigkeit von 1603–1609. Er unterstreicht, daß Arminius nicht, wie es in der Kirchengeschichte des Contra-Remonstranten

Trigland von 1650 angedeutet worden ist, der Meinung war, sich mit seinem Übergang an die Universität der Macht der kirchlichen Zensur entziehen zu können, daß er sich auch der unentwirrbaren Verknüpfung von kirchlichen und politischen Dingen in seiner Zeit bewußt war, weshalb er von sich aus in seinem Dogmenstreit Berührung mit der Regierung suchte.

Um die Bestimmung von Arminius' Platz in der Theologie ist *G. J. Hoenderdaal*: „De theologische betekenis van Arminius“ (ebd. S. 90–98) bemüht; er stellt an zwei Stellen eine Aufweichung der calvinischen Lehre bei Arminius fest: in der Rechtfertigungs- und in der Prädestinationslehre; die an sich geringfügige Aufweichung führte zu großen Konsequenzen, so daß man sagen kann, Arminius habe die Tür aufgestoßen für eine Theologie, die sich in Rationalismus und Idealismus verlor, andererseits aber die Theologie davor bewahrt, daß sie durch einen angstvoll bewahrten Konfessionalismus zur Sterilität erstarre.

Johannes Allendorf: „Johannes Bugenhagen und seine pommersche Kirchenordnung“ (A. für schlesische KG. 17, 1959, S. 153–163) hebt vor allem die Züge hervor, die ein Weiterwirken der katholischen Vorstellungswelt erkennen lassen, und meint, Bugenhagen habe „wohl durch Enttäuschung den Schritt zur neuen Kirche getan und sich durch die politischen Verhältnisse der Zeit leicht dazu bewegen lassen“, läßt hierbei aber außer acht, daß Bugenhagen als Beichtvater in einem besonders engen Verhältnis zu Luther stand und somit diese Erklärung für seinen Schritt nicht ausreichen kann.

TÄUFER UND SCHWÄRMER

Thor Hall: „Possibilities of Erasmian influence on Denck and Hubmaier in their views on the freedom of the will“ (MQR. 35, 1961, S. 149–170) weist in den Anschauungen Dencks und Hubmaiers über den freien Willen starke Entsprechungen nach; ein Vergleich mit der Diatribe des Erasmus offenbart, daß beide in dieser Frage seine Position einnehmen und damit Gedanken vertreten, die sonst in der theologischen Literatur der Zeit kaum begegnen.

Wolfgang Schäufele resumiert die Ergebnisse seiner bei W. P. Fuchs angefertigten Dissertation: „Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer“ (Mennonitische G.sbl. 17, 1960, S. 47–52); er stellt als entscheidenden Faktor für die rasche und wirkungsvolle Ausbreitung des Täuferturns angesichts schärfster Verfolgungen das missionarische Sendungsbewußtsein der täuferischen „Erweckungsbewegung“ heraus und sieht die Wirkung der täuferischen Propaganda in dem oft vorbildlichen Lebenswandel der Werbenden begründet. Im Unterschied zu den Werbungsmethoden der Wanderapostel der Frühzeit, die hinter sich kleinere oder größere Gruppen neuer Anhänger zurückließen, legten die huterischen Sendboten den Nachdruck auf Anwerbung von Neugetauften als Zuwanderer nach Mähren.

Rosella Reimer Duerksen: „Doctrinal implications in sixteenth century anabaptist hymnody“ (MQR. 35, 1961, S. 38–49) baut auf den im 16. Jahrhundert erschienenen Liedersammlungen der Täufergemeinden auf und kann aus ihnen das aus anderen Quellengruppen gewonnene Bild der täuferischen Lehre bestätigen; bemerkenswert ist die Beobachtung, daß sich im täuferischen Liedgut wohl der Oberton des Glaubens an eine bevorstehende Endzeit findet, ohne daß sich chiliastische Tendenzen feststellen ließen, daß diese selbst in den Hans Hut zugeschriebenen Liedern keinen Niederschlag

fanden; für das Verhältnis des Täufertums zu Thomas Müntzer ist es wichtig zu wissen, daß keine einzige der Hymnen Müntzers in die täuferischen Liedersammlungen aufgenommen wurde, womit die Annahme einiger Hymnologen, daß seine Hymnen mit den Liedern der täuferischen Gruppen in Verbindung zu bringen seien, entkräftet ist.

Nach einer Fotokopie aus der Ustredná Technická Kniznica in Preßburg können *Samuel Geiser und Johan P. Classen*: „Ein Lied des Märtyrers Oswald Glait“, das lange verschollene „O sun Davidt“ mit zehn Strophen mitteilen (Mennonitische G.sbl. 17, 1960, S. 10–14).

Mit dem Brief des aus Württemberg stammenden und 1568 von den huterischen Brüdern zum Prediger gewählten Hanns Schlegel aus dem Jahre 1574 greift *Hans Joachim Hillerbrand*: „Ein täuferisches Missionszeugnis aus dem 16. Jahrhundert“ (ZKG. 71, 1960, S. 324–327) ein besonders interessantes Dokument heraus, weil es sich hier um ein Schreiben an einen Außenseiter handelt, der Interesse für die täuferische Botschaft bekundet hatte.

Gerhard J. Neumann: „The anabaptist position of Baptism and the Lord's Supper“ (MQR. 35, 1961, S. 140–148) zeigt, daß das Taufproblem, dem bis etwa 1533 großes Gewicht beigelegt worden ist, im Verlaufe des 16. Jahrhunderts mehr und mehr an Interesse verlor; die schon von den Zeitgenossen registrierte Differenz in der Bewertung der Erwachsenentaufe findet ihre Bestätigung in den drei Hauptgruppen, die Verf. herauschälen kann; die täuferische Abendmahlslehre kommt mit ihrer Ablehnung der katholischen Transsubstantiationslehre und der Realpräsenz Luthers der zwinglischen Auffassung am nächsten; insgesamt aber ist bei den Täufern die Berufung auf den lebenden Gott, der Glaube an Geist und Leben, vorherrschend.

In das Zentrum der täuferischen Theologie stößt *Walter Klaassen*: „Some anabaptist views on the doctrine of the Holy Spirit“ (ebd. S. 130–139) vor; auch in diesem zentralen Punkt gab es keine einheitliche täuferische Lehre; trotzdem läßt sich in den Grundsatzen eine erstaunliche Übereinstimmung feststellen, die um so überraschender ist, wenn man bedenkt, wie verschieden die Ursprünge der verschiedenen Täufergruppen waren. Die Täufer standen in der Hauptlinie der evangelischen Tradition und waren prinzipiell keine Spiritualisten; mit der Entwicklung einer ausgesprochenen Lehre vom Heiligen Geist, den sie für das eigentliche Wesen des neuen Bundes hielten, fügten sie der evangelischen Lehre mit Nachdruck etwas hinzu, was die durch die Fesseln des Kirchentums gebundenen Reformatoren nicht auszubilden vermochten.

Einen starken inneren Zusammenhang mit der offiziellen Reformationstheologie und -Praxis arbeitet auch *Harold S. Bender*: „Walking in the Resurrection, the anabaptist doctrine of regeneration and discipleship“ (ebd. S. 96–110) heraus; den Hauptunterschied sieht er in der Forderung der Täufer, daß der durch Gottes Gnade Gerechtfertigte sich im Stande der Wiedergeburt zu bewähren hat durch eine völlige Umwandlung seines Lebens und durch das Bestreben, sich in der Nachfolge Christi zu bewähren.

Heinold Fast sieht „Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell“ (Zw. 11, 1960, S. 223–240) in einer engen Verbundenheit mit der Reformation, die es ermöglichte, daß hier die Täuferbewegung zu einer Massenbewegung werden konnte, der sich auch Ratsmitglieder anschlossen, weshalb es hier erst seit 1525 auf Anregung Zwinglis, also von außen her, zu einer Trennung kam, die dann in so vorsichtiger Weise durchgeführt wurde, daß die Masse der Getauften in die Reformationsbewegung zurückgeführt werden konnte; doch blieb gerade deshalb die Sympathie für das Täufertum latent bestehen; als weitere Eigentümlichkeit lassen sich Entgleisungen und Entartungen der

Täufer in dieser Gegend beobachten, die einen Selbstreinigungsprozeß des nordostschweizerischen Baptismus bedingten.

Einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis der Zusammensetzung der Täuferbewegung der dreißiger Jahre bietet *A. F. Mellink*: „Groningse Wederdopers te Münster (1538); een Bijdrage tot de geschiedenis der Batenburgse richting“ (NAK. 44, 1960, S. 87–100); die für die Untersuchung herangezogenen Münsteraner Verhöre zeigen, daß Jan van Batenburg und seine Groninger Anhänger ebenso wie die Münsteraner aus der melchioritischen Strömung hervorgegangen sind und nach dem Untergang des Reiches des Jan Beuckelsson den radikalen Flügel repräsentierten, der noch einen beträchtlichen Einfluß behalten hatte und eine Zeitlang in Batenburg seinen vornehmsten Führer besessen hat.

Den schon von den Zeitgenossen wie auch von den modernen Kritikern gegen das Täufern erhobenen Vorwurf, es habe die Werke überbetont, ja die Werkgerechtigkeit gelehrt und die göttliche Gnade geringgeschätzt, wehrt *John C. Wenger*: „Grace and Discipleship in Anabaptism“ (MQR. 35, 1961, S. 50–69) ab.

J. A. Oosterbaan: „De theologie von Menno Simons“ (Nederlands Theol. Tijdschrift 15, 1961, S. 270–281) hebt den christozentrischen Charakter seiner Bibelinterpretation und seines Glaubens hervor und sieht in der bewußten Einheit von methodischem Grundsatz und inhaltlichem Zentrum dieser Lehre in ihrer oft unreflektierten Einfachheit ihre besondere Erscheinung in der Geschichte der Theologie. *Peter Meinhold*: „Der Weg des Opfers“ (Mennonitische G.sbl. 17, 1960, S. 36–40) sieht das geschichtliche Verdienst Menno Simons' in der unter Ausscheidung der radikalen Richtungen durchgeführten Zusammenfassung des bisher nur lose verbundenen Täufern und in dem beispielhaften Liebesdienst gegenüber Notleidenden, der über alle religiösen und politischen Schranken hinweg geübt wurde.

Ernst Crous: „Westpreußisches Erbe in der Mennonitischen Forschungsstelle (Krefeld, früher Göttingen)“ (ebd. S. 40–44) berichtet über Entstehung, Entwicklung und Aufgabenstellung der seit 1948 bestehenden Einrichtung.

Franklin H. Littell: „The discipline of discipleship in the Free Church Tradition“ (MQR. 35, 1961, S. 111–119) führt einen Vergleich zwischen den Grundanliegen von Menno Simons und John Wesley durch und erkennt die innere Verwandtschaft von Mennonitentum und Methodismus in der Forderung nach Vervollkommenheit, der Betonung des Heiligen Geistes und dem Laiencharakter beider Bewegungen.

Über das derzeitige Selbstverständnis des Täufer-Mennonitentums gibt *Alexander Prieur*: „Das täuferisch-mennonitische Gemeindeverständnis“ (Mennonitische G.sbl. 17, 1960, S. 7–9) Aufschluß. *Hans Luckey*: „Äußerer Zwang und innere Motive“ (ebd. S. 28–36) geht den Wegen des Zusammenschlusses dreier taufgesinnter Gruppen zum „Bund der freikirchlichen Christen“ im Jahre 1941 nach und wirft die Frage auf, ob er als Modellfall für kirchliche Einigungen angesehen werden kann. *Paul Bender*: „Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen“ (ebd. S. 14–28) gibt einen Überblick über die Gesetzgebung in den verschiedenen Ländern, Verweigerung aus Gewissensgründen und praktische Friedensarbeit mit besonderer Berücksichtigung der Mennoniten.

Der verdienstvolle Herausgeber der Kärntner Schriften des Paracelsus, *Kurt Goldammer*, gibt Einblick in „Die Editionsgeschichte der paracelsischen kärntnerischen Schriften“ (Carinthia I, 149, 1959, S. 209–220) und handelt „Vom Sinn der paracelsischen Quelleneditionen im Blick auf allgemeine Fragen der heutigen Geisteswissenschaft“ (ebd. S. 221–228).

Donald Brinkmann: „Augustin Hirschvogel und Paracelsus“ (ebd. S. 228–241) ver-

weist auf die Parallelen im Lebensweg des Arztes und des Nürnberger Künstlers, von dessen Hand die beiden einzigen authentischen Porträts von Paracelsus aus den Jahren 1538 und 1540 stammen; zugleich legt er Nachdruck auf die offensichtliche Geistesverwandtschaft, ja Kongenialität von Künstler und Modell, die beide echte Renaissancefiguren waren, der eine ein universaler Künstler, der andere ein universaler Arzt.

KATHOLIZISMUS

J. A. Robilliard O.P. berücksichtigt in seinem „Bulletin d'histoire des doctrines: Spiritualité au XVI^e et XVII^e siècles“ (Revue des sciences philosophiques et théologiques 45, 1961, S. 102–124) unter anderem die spanische Mystik, Luis de Alarcón und die augustianische Religion, Ignatius, Theresa de Avila, Juan de la Cruz und François de Sales.

Ambrosius M. Lubik OFM.: „De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani“ (Antonianum 36, 1961, S. 29–68 und 173–198) entwickelt die katholische Lehre an Hand der Texte des Dominikaners Cano, der als ein Anhänger der alten scholastischen Lehren und der späteren Theologen bis zum Konzil von Trient erscheint, nach denen die theologische Schlußfolgerung auch ohne von der Kirche gegebene Definition wegen ihrer Evidenz anzuerkennen ist.

F. Claeys Bouwaert: „A propos de l'intervention de l'université de Louvain dans la publication des décrets de Concile de Trente“ (Revue d'hist. ecclésiastique 55, 1960, S. 508–512) beleuchtet die Mitarbeit der Löwener Universität während der letzten Session des Konzils und bei der Lösung des schwierigen Problems, auf welche Weise am besten die Konzilsdekrete in den Niederlanden zu veröffentlichen wären; es zeigt sich, daß von der Regierung der von der Theologischen und Juristischen Fakultät gutachtlich empfohlene Weg, die Dekrete von den Bischöfen und Universitäten für ihre Diözesen und Untertanen veröffentlichen zu lassen, gewählt wurde.

Eine bedeutsame Wandlung in der Zwecksetzung der Societas Jesu beleuchtet *Ladislao Lukács SJ.*: „De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis, pars prima 1539–1556“ (AHSJ. 39, fasc. 58, 1960, S. 189–245). Während ursprünglich nur Kollegien zur Unterweisung der Scholastiker der Gesellschaft vorgesehen waren, sind nachher zahlreiche Kollegien entstanden, die beinahe einzig zum Nutzen der externen Studenten dienten; diese Neuerung, über deren Berechtigung es zu einer heftigen Kontroverse kam, wurde dann in das Recht der Gesellschaft eingebaut, so daß schon im ältesten Text der Constitutionen (1550) neben ausschließlich für Scholastiker bestimmten Kollegien solche mit öffentlichen Schulen erscheinen, bis dann in den späteren Texten der Constitutionen drei Formen von Kollegien vorgesehen wurden, wobei neu Externenkollegien in Erscheinung traten, die zugleich auch Seminare der Professoren der Gesellschaft sein sollten.

„Ein schwieriger Rechtsfall zwischen den Englischen Fräulein und den englischen Jesuiten in Lüttich 1618–1630“, den *Joseph Grisar SJ.* (ebd. S. 246–304) untersucht, gibt Aufschluß über das zwiespältige Verhältnis der beiden der gleichen Sache dienenden Genossenschaften.

„Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht“ erörtert *Franz Böckle* (Catholica 15, 1961, S. 1–24).

Pierre Bourguet: „Opinions sur le Concile“ (La Revue Réformée 12, Nr. 45, 1961 S. 1–108) unterzieht angesichts der durch Papst Johann XXIII. am 25. Januar 1959 erfolgten Ankündigung eines ökumenischen Konzils in nüchtern-sachlicher Weise die Ausgangsposition der Orthodoxen, der Anglikanischen Kirche, Calvins und anderer Reformierter, Luthers und der Lutheraner und geht der in diesem Zusammenhang sich erhebenden Frage nach Richtung und Möglichkeiten eines solchen neuen Konzils nach. Ebenfalls im Hinblick auf das künftige Konzil behandelt *Hubert Jedin*: „Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht“ (Catholica 14, 1960, S. 105–118); ausgehend vom Vaticanum als dem ersten Konzil, das schon bei Beginn eine feste Geschäftsordnung hatte, zeigt er, daß Vaticanum und Tridentinum zum Typ des altchristlichen Konzils zurücklenkten, indem sie im wesentlichen Bischofsversammlungen waren. Trient steht insofern zwischen Mittelalter und Neuzeit, als es noch von Vertretern der weltlichen Gewalten besucht wurde, aber seinen Aufgabenkreis schon einschränkte auf die ureigensten Bereiche der Kirche. Als echtes Anliegen für ein künftiges Konzil wird die Notwendigkeit herausgestellt, die dem Mitspracherecht der Laiengewalten im Mittelalter entsprechende Beteiligung des Laienstandes in einer der heutigen gesellschaftlichen und politischen Situation gerecht werdenden Form zu finden.

Josef Macek: „Das revolutionäre Programm des deutschen Bauernkrieges von 1526“ (Historica II, Praha, Nakladatelství československé Akademie VĚD 1960, S. 111–144) bemüht sich unter Heranziehung von archivalischem Material vor allem aus Innsbruck und Bozen um eine Interpretation und Einordnung der Tiroler Landesordnung des Michael Gaismaier. Formuliert in der Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Graubünden im Februar oder März 1526, steht die Landesordnung auf dem Boden der reformatorischen Bewegung und schöpfte vor allem aus dem Gedankengut Zwinglis; die Frage nach den Quellen der von Zwinglis Ideen entscheidend abweichenden Ansichten führt zunächst zu dem negativen Resultat, daß sich weder ein Einfluß Müntzers noch der Züricher Täufer, Hubmaiers oder taboritischer Lehren nachweisen läßt; es bleiben nur die Anregungen übrig, die G. aus den Erfahrungen des Kampfes der Tiroler Stände um eine Landesordnung schöpfen konnte. Als Ziel der ihrem Schöpfer vorschwebenden neuen Ordnung glaubt der Verf. die „sozialistische Volksrepublik“ erkennen zu dürfen.

Maurice Longeiret: „La confession d'Augsbourg et nous“ (Etudes évangéliques 20, 1960, S. 131–138) kennzeichnet die CA als ein Werk der Kontroverse, das zugleich als echtes Bekenntnis anzusehen ist, getragen von dem zentralen Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben, vergleicht dann einzelne Details mit den Aussagen der Artikel von La Rochelle und zeigt von hier aus die Differenzpunkte auf, die eine Einheit zwischen Lutheranern und Calvinisten verhindern können, aber nicht zu verhindern brauchen.

Giovanni Gonnet: „Les relations des Vaudois des Alpes avec les réformateurs en 1532“ (BHR. 23, 1961, S. 34–52) gibt Einblick in die schwierige Lage der Waldensergemeinden, die sich in allen Alpenländern heftigen Verfolgungen ausgesetzt sahen, weil man in ihnen nicht nur die Abkömmlinge der alten Häretiker des Mittelalters sah, sondern auch Lutheraner vermutete; die dadurch mitverursachte Desorientierung auf dem Gebiet der Dogmatik und Ekklesiologie führte zum Abtasten der Möglichkeiten eines Anschlusses an die Reformation – das Ergebnis war der auf der Synode von Chanforan im September 1532 gefaßte Beschluß, sich von Rom loszusagen und die Fundamental-

prinzipien der Reformation in der von Oecolampad in Basel, Bucer in Straßburg und Farel in Neuchâtel bekannten und praktizierten Form anzunehmen; dieser Beschluß wurde von zwei Barben, Daniel de Valence und Jean de Molines, abgelehnt; diese begaben sich nach Böhmen, um die Böhmisches Brüder zu konsultieren, die ihr Anliegen ohne Erfolg unterstützten.

Der von der bisherigen Forschung wenig beachteten Frage, welche zuerst in die Gesangbücher aufgenommenen Lieder später wieder ausgeschieden worden sind, geht *Konrad Ameln*: „Luthers Liedauswahl“ nach (Jb. für Liturgik und Hymnologie 5, 1960, S. 122–125). *Pierre Pidoux* erörtert die schwierige Frage, wer „Die Autoren der Genfer Melodien“ waren (ebd. S. 143–146).

Die Fruchtbarkeit der Verknüpfung der historischen Methode mit dem kunsthistorischen Mittel des Bildvergleichs stellt *Gerhard Pfeiffer*: „Die Vorbilder zu Albrecht Dürers ‚Vier Aposteln‘ Melanchthon und sein Nürnberger Freundeskreis“ unter Beweis (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Melanchthon-Gymnasiums zu Nürnberg 1959/60); er kann überzeugend nachweisen, daß es sich bei den beiden Tafeln nicht um Teile eines nicht zur Ausführung gelangten Altars handelt, sondern um ein Erinnerungsbild, das den Nürnberger Freundeskreis Melanchthons darstellt, der mit ihm gemeinsam die Nürnberger Gelehrtenschule bei St. Ägidien schuf und aufbaute: Melanchthon (Johannes), Michael Roting (Petrus), Hieronymus Baumgartener (Marcus) und Joachim Camerarius (Paulus).

Ludwig Hammermayer: „Zur Geschichte der Bibliotheca Palatina in der Vatikanischen Bibliothek. Briefe Johann Georg Loris' aus Rom an Andreas Felix Oefele in München 1750/51“ (Römische Quartalschrift 55, 1960, S. 1–42) beleuchtet die Bemühungen des katholischen Juristen und Historikers Loris, der zu den treibenden Kräften der Aufklärung in Bayern zählte und die bayerische Akademiebewegung leitete, um die Erschließung der deutschen Handschriften der Palatina.

Die dogmatischen und pädagogischen Grundlagen des Konfirmationsaktes untersucht *René Voeltzel*: „Pour une doctrine de la confirmation“ (RHPhR. 40, 1960, S. 113–125). *Erich Hertzsch*: „Exercitia spiritualia in der evangelischen Kirche“ (ThLZ. 86, 1961, S. 81–94) verweist, von der Beobachtung der Gebetsarmut der evangelischen Christen in der Gegenwart ausgehend, auf die Modelle geistlicher Übungen in der Ostkirche, bei Ignatius und im Breviergebet und sucht von hier aus die Frage zu beantworten, welche geistlichen Übungen in der evangelischen Kirche Heimatrecht finden könnten.

Eines der schwierigsten Themen des kontroverstheologischen Gesprächs greifen die beiden auf einer gemeinsamen Tagung eines evangelischen und eines katholischen ökumenischen Arbeitskreises am 6. April 1960 in Heidelberg gehaltenen Vorträge auf: *Edmund Schlöck*: „Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem“ (Kerygma und Dogma 7, 1961, S. 1–35) und *Gottlieb Söhngen*: „Gesetz und Evangelium“ (Catholica 14, 1960, S. 81–104).

DREISSIGJÄHRIGER KRIEG

Günther Engelbert: „Der Hessenkrieg am Niederrhein“ (Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 162, 1960, S. 35–96) setzt die ebd. 161, 1959, S. 65–113 begonnene Untersuchung fort und vermittelt ein anschauliches Bild von den Leiden der Bevölkerung am Niederrhein, die sie durch das Wechselspiel zwischen Kaiserlichen und Hessen von

der hessischen Besatzung in einer Zeit erdulden mußte, als keine militärischen Entscheidungen mehr in diesem Gebiet fielen.

PIETISMUS

In Fortsetzung seiner Forschungen über den Pietismus untersucht *Erich Beyreuther* die „Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf“ (ZKG. 71, 1960, S. 262–286); er zeigt, daß sich die Lostheorie im großen ganzen im Rahmen der lutherischen Grundkonzeption einer Kreuzestheologie gehalten hat, aber doch deutlich den Stempel von Zinzendorfs genialer Persönlichkeit trägt; die von ihm ausgebildete Form der Losübung war verknüpft mit einer echten Glaubenserfahrung ihres Schöpfers und zudem undenkbar ohne die miteinander eng verzahnte „magische und rationale Grundstimmung“ des 18. Jahrhunderts; deshalb meldeten sich schon am Jahrhundertende, als der Zeitgeist ein anderer geworden war, die ersten Stimmen der Kritik innerhalb der Brüdergemeinde, vorwiegend in Amerika. *Ders.*: „Christozentrismus und Trinitätsauffassung bei Zinzendorf“ (Ev. Theologie 21, 1961, S. 28–47) hält Zinzendorf für einen entschiedenen Christozentriker, der Christus als Schöpfergott ansah, während er Vater und Heiligem Geist nur die Rolle der Mitschöpfer zubilligte, doch bestreitet er das Vorliegen eines Christomonismus, was oft behauptet worden ist, und kann beweisen, daß der Christozentrismus bei ihm in der Trinitätsauffassung verankert ist.

METHODISMUS

William R. Cannon: „John Wesley's doctrine of sanctification and perfection“ (MQR, 35, 1961, S. 91–95) erkennt in der Rechtfertigungslehre die lehrmäßige Basis für Heiligung und Vollendung; wenn Wesley auch die Initiative Gottes bei der Rechtfertigung ebenso nachdrücklich betonte wie die Reformatoren und Augustin, so meinte er doch im Unterschied zu beiden, daß die Gnade unterschiedslos jedem Menschen angeboten sei, was noch nicht mit allgemeiner Erlösung gleichzusetzen ist, da das Angebot nur für den Menschen gelte, der die Willenskraft aufbringe, Gott zu suchen; das entscheidende Element in der Erlösung wird also im Menschen gesehen, was mit Wesleys Schöpfungslehre und seiner Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit zusammenhängt.

LANDESGESCHICHTE

An Hand der erschienenen Bände des Amerbachschen Briefwechsels erörtert *Oskar Vasella*: „Zeitgeschichtliches aus der Amerbachkorrespondenz“ (Z. f. Schweizerische KG. 54, 1960, S. 311–325); im Umkreis des Konstanzer Domkapitels kann er am Beispiel des mit Erasmus befreundeten Johannes Botzheim den von ihm schon in größerem Zusammenhang behandelten Gegensatz zwischen Reform und Reformation beleuchten; auch zeigt sich, daß Bonifaz Amerbach und sein Freundeskreis stärker als bisher vermutet, bei aller Kritik an den Mißständen, der alten Kirche verbunden blieben und aus Enttäuschung über die Entwicklung der anfangs begrüßten Reformationsbewegung nach einem gangbaren Mittelweg suchten.

Leiser: „Markgraf Christof I. von Baden, seine Beamten, seine Gesetze“ (ZGO. 108,

N.F. 69, 1960, S. 244–255) unterrichtet über die für Rechts-, Verfassungs- und allgemeine Geschichte aufschlußreiche Veränderung in der Maschinerie der Staatsverwaltung in Baden, den Einbruch des Römischen Rechts, dem eine Schwerpunktsverlagerung innerhalb der Spitze der Beamtschaft vom Landhofmeister zum Kanzler korrespondierte. Zu einer von den Ergebnissen Kattermanns abweichenden Beurteilung gelangt *Horst Bartmann*: „Die badische – und vom August 1535 bis Juni 1536 baden-badische – Kirchenpolitik unter den Markgrafen Philipp I., Ernst und Bernhard III. von 1515 bis 1536“ (ebd. S. 1–48): Nicht die persönliche Glaubenshaltung Philipps, sondern sein Streben nach dem Ausbau des Territoriums scheint das maßgebende Motiv für seine Kirchenpolitik gewesen zu sein; bis 1524 nahm er bei gewissen Sympathien für die neue Lehre eine abwartende Haltung ein, um dann unter dem Eindruck des Bauernkrieges mit rücksichtslosen Eingriffen in die Einrichtungen und Rechte der alten Kirche zu beginnen, indem er bei unbestimmter konfessioneller Haltung alle Möglichkeiten zum Ausbau der Landeshoheit und zur Einschränkung der geistlichen Jurisdiktion ausschöpfte; vom Sommer 1528 an, eindeutig seit dem Augsburger Reichstag, wandte er sich zur alten Kirche schrittweise zurück und erkannte auch die geistliche Jurisdiktion 1531 wieder an, jedoch blieben Priesterehe und Abendmahl unter beiderlei Gestalt erlaubt; wegen der bis zuletzt etwas unklaren Haltung des Markgrafen war bei seinem Tode die konfessionelle Entscheidung in Baden noch nicht gefallen.

W. M. Landeen: „Das Brüderhaus St. Peter in Schönbuch auf dem Einsiedel“ (Bll. f. württembergische KG. 60/61, 1960/61, S. 5–18) gibt einen Einblick in den Versuch des Grafen Eberhard im Bart, die *devotio moderna* in Württemberg heimisch zu machen; diesem Zweck sollte die 1491/92 vorgenommene Stiftung des Brüderhauses dienen, dessen erster Prior der Tübinger Theologe Gabriel Biel wurde. *Rudolf Seidel*: „Herzog Ulrichs Anhänger in Tübingen“ (Tübinger Bll. 47, 1960, S. 26–32) zeigt, wie schwer es ist, sichere Angaben über die Parteinahme für oder wider Ulrich von Württemberg zu erhalten.

R. Saalfeld: „Argula von Grumbach, die Schloßherrin von Lenting“ (Sammelblatt des Hist. Vereins Ingolstadt 69, 1960, S. 42–53) gibt einen knappen Lebensabriß der wegen ihrer Beziehungen zu den Reformatoren bekannten Frau und beleuchtet besonders ihre Intervention beim Rektor der Universität Ingolstadt für einen der lutherischen Gesinnung verdächtigen Magister.

Wieviel neue Erkenntnisse sich aus lokalen Untersuchungen über die Konfessionsbildung gewinnen lassen, stellt erneut *Jürgen Sydow*: „Die Konfessionen in Regensburg zwischen Reformation und Westfälischem Frieden“ unter Beweis (Z. f. bayer. LG. 23, 1960, S. 473 bis 491); 1542 wurde durch Ratsbeschluß nur die Einführung des evangelischen Gottesdienstes an der Neupfarrkirche verfügt und war bei weitem nicht daran gedacht, in der ganzen Stadt die Reformation einzuführen; auch in der folgenden Zeit blieb – trotz aller Förderung der Reformation durch die politische Führungsschicht – die Bürgerschaft konfessionell gemischt; die Bestimmungen des korrekt eingehaltenen Augsburger Religionsfriedens entsprachen durchaus den Bedürfnissen Regensburgs. Noch im Normaljahr war die konfessionelle Mischung charakteristisch; erst im Laufe des Dreißigjährigen Krieges änderte sich das grundsätzlich, vor allem durch das Einströmen von Glaubensflüchtlingen aus Österreich und den rekatholisierten pfälzischen Gebieten; die bald in die städtische Oberschicht eindringenden Exulanten befürworteten eine schroffe Politik des Rates gegenüber den Katholiken. Erst vom Westfälischen Frieden an kann Regensburg als eine evangelische Reichsstadt bezeichnet werden.

Felix F. Strauß: „Herzog Ernst von Bayern (1500–1560), ein süddeutscher fürstlicher

Unternehmer des 16. Jahrhunderts“ (Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 101, 1961, S. 269–284) stellt in dem jüngeren Bruder der in Bayern regierenden Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. einen hochbegabten Wirtschaftsorganisator mit erstaunlichen bergmännischen und fachtechnischen Kenntnissen vor, der den Bergbau seines Landes zu einer letzten Blüte brachte und den gesamten Silberhandel und die Münze in eigene Regie nahm; damit ist es bewiesen, daß der Typ des fürstlichen Unternehmers nicht auf den protestantisch-norddeutschen Raum beschränkt war.

Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart spannt *Max Doblinger*: „Der Protestantismus in Aschach an der Donau und Umgebung“ den Bogen seiner Darstellung (Jb. der Gesellschaft für die G. des Protestantismus in Österreich 76, 1960, S. 3–35). *Josef Karl Mayr* †: „Von Hernals bis Inzersdorf. Was uns die Predigtdrucke zu sagen haben“ (ebd. S. 37–54) gibt am Beispiel der vor den Toren Wiens gelegenen Adelsitze, in welche die evangelische Gemeinde der Stadt zur Predigt kam, einen Einblick in die gespannte Lage des österreichischen Protestantismus im Laufe der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in denen einerseits die Todesbereitschaft wuchs, andererseits aber auch ein Verfall der Gemeinde um sich griff, da ein Teil der Gemeindeglieder weitere Opfer nicht mehr auf sich nehmen wollte. *Grete Mecenseffy*: „Leonhard IV. von Harrach und die steirische Religionspazifikation 1570/72“ (ebd. S. 55–82) kann zeigen, daß der Obersthofmeister von Kaiser Ferdinands I. ältestem Sohn Maximilian auch Erzherzog Karl von Steiermark zur Seite gestanden hat; seinem Rat und Einfluß war es zuzuschreiben, daß die steirische Religionspazifikation, die der Landtag zu Graz 1572 bestätigte, ein Torso blieb und nach dem Vorbild Oberösterreichs nur einem Teil der Bevölkerung, dem Adel und seinen Familien, samt Gesinde und Untertanen, nicht aber den Städten und Märkten die evangelische Religion zugestanden wurde. *Oskar Sakrausky*: „Der Flacianismus in Oberkärnten“ (ebd. S. 83–109) unterstreicht, daß infolge der engen geistigen Beziehungen, die nach dem Passauer Frieden zwischen Kärnten und Regensburg angeknüpft wurden, wo der Lutherschüler Nicolaus Gallus als Superintendent tätig war und Flacius nach seiner Vertreibung aus Jena Asyl bot, dessen Gedankengänge auch in Kärnten Eingang fanden und dazu beitrugen, der evangelischen Bewegung dort eine entschiedenere Richtung hinsichtlich des Bekenntnisses zu geben. *Paul Dedic* † gibt unter Heranziehung kärntnerischen und reichsstädtischen Archivmaterials den VII. Teil seiner Zusammenstellung über „Kärntner Exulanten des 17. Jahrhunderts“ (Carinthia I, 150, 1960, S. 277–320). *Jakob Obersteiner* führt seine Zusammenstellung aus Carinthia I, 145, 1955 und 146, 1956 fort und legt weitere Regesten als „Beiträge zur Gurker Bistumsgeschichte aus der Zeit der Reformation und Gegenreformation“ vor (ebd. 150, 1960, S. 228–276).

Aus dem vatikanischen Archiv teilt *Heinrich Straub*: „Ein Bamberger reformationsgeschichtliches Dokument“ (97. Bericht des Hist. Vereins für die Pflege des ehem. Fürstbistums Bamberg 1959/60, S. 169–172) einen Brief des nach achtzehnjährigem Aufenthalt in Rom als Notar an der Rota und Agent des Bistums Bamberg nach Bamberg zurückgekehrten Paul Neydecker mit, der wichtige Hinweise für die konfessionelle Situation in Bamberg im Jahre 1524 enthält. *Lothar Bauer*: „Der Informativprozeß für den Bamberger Fürstbischof Johann Philipp von Gebattel (1599–1609)“ (Jb. f. fränkische Landesforschung 21, 1961, Festschrift Ernst Schwarz II, S. 1–27) kann an Hand des vatikanischen Materials aufhellen, wie es möglich war, daß ein für sein hohes Amt so ungeeigneter Mann in dieser Zeit zum Bischof bestätigt werden konnte. *Anton Ernstberger*: „Kaiserliche Soldateska auf Nürnberger Gebiet 1635 – ein Posten aus der Verlust- und Schadensliste der Reichsstadt im Dreißigjährigen Kriege“ (ebd. S. 29–58) entwirft ein farbenreiches und

anschauliches Bild von den Nöten des Krieges, denen Nürnberg ausgerechnet in dem Jahre hilflos ausgesetzt war, in dem es dem zwischen Kaiser Ferdinand II. und Kursachsen geschlossenen Prager Frieden beitrug. *Josef Schott*: „Pfarrmatrikeln als Geschichtsquelle“ (Würzburger Diözesan-Gsbll. 22, 1960, S. 66–76) verweist auf die Bedeutung der Kirchenbücher für die Klärung der Frage, welche Orte in der Diözese Würzburg stets katholisch geblieben, welche erst in der Gegenreformation wieder katholisch geworden sind. *Heribert Sturm*: „Eine Erhebung vom Jahre 1658 über die Abwanderung aus der Oberpfalz nach Böhmen im Dreißigjährigen Krieg“ (Jb. f. fränkische Landesforschung 21, 1961, S. 59–78) zeigt, daß eine Abwanderung größeren Ausmaßes, die man als Emigration bezeichnen könnte, nicht festzustellen ist; es handelte sich vielmehr um Abwanderung einzelner Personen und Familien, wobei nicht immer Kriegs- und Zeitumstände den Anlaß bildeten.

Zu einer Korrektur der Darstellung des Ablaufs der Marburger Synode vom Mai 1563 zwingt das Ergebnis der Untersuchung von *Waldemar Kütber*: „Ein undatiertes Gutachten des Johann Pistorius-Niddanus über den Heidelberger Katechismus für Landgraf Philipp von Hessen“ (Jb. der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 11, 1960, S. 105 bis 118): Das Pistorius-Gutachten, in dem mehrfach auf Stellungnahmen von Theologen und Fürsten, aber niemals auf das Marburger Synodengutachten Bezug genommen wird, ist das frühere, das weitgehend mit ihm übereinstimmende Synodengutachten ist also von ihm abhängig. Auf „Eine Eschweger Ausgabe der Confessio Augustana von 1598“ verweist *Otto Perst* (ebd. S. 119–128). Eine klare Abgrenzung zwischen den oft verwechselten Dompfarrern und Dompredigern kann *Anton Ph. Brück*: „Die Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts“ (Hessisches Jb. für LG. 10, 1960, S. 132–148) nach den Protokollen des Domkapitels vornehmen; es zeigt sich, daß die Domkanzel seit 1572 ungeachtet mancher Bedenken im Kapitel von den Jesuiten versehen wurde, da andere geeignete Personen nicht zu finden waren, und die Jesuiten in Mainz wie überall sonst im katholischen Deutschland die Träger der religiösen Erneuerung und die Schrittmacher der inneren Reform im Geiste des Tridentinums waren. *Winfried Zeller*: „Heinrich Horche in Kirchhain“ (Jb. der hess. kg.lichen Vereinigung 11, 1960, S. 129–135) kann zur Aufhellung der Lebensgeschichte des bekannten hessischen Pietisten beitragen. *Heinrich Steitz* bringt „Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau“ zum Abdruck (ebd. S. 1–104); er zeigt, daß in der seit 1947 bestehenden Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sieben Gruppen unierter Kirchen zusammengeschlossen sind; für die Gruppenbezeichnung schließt er sich an die Selbstbezeichnung des Bekenntnisstandes in den Dokumenten an; das Reformationsjubiläum 1817 wirkte anregend auf die Bemühungen um eine Vereinigung der evangelischen Gliedkirchen, die sich bei der Union ihren Bekenntnisstand bewahrten, so daß in erster Linie eine organisatorische Zusammenfassung erfolgte.

Einen beachtenswerten Beitrag zur Differenzierung des noch weitgehend durch die Darstellung von Moriz Ritter geprägten Bildes der deutschen Gegenreformation leistet *Gerhard Oestreich*: „Grafschaft und Dynastie Nassau im Zeitalter der konfessionellen Kriege“ (Bll. für deutsche LG. 96, 1960, S. 22–49). Von europäischem Gewicht war der Einsatz aller verfügbaren Mittel der kleinen Grafschaft Nassau-Dillenburg durch Johannes VI. für die niederländischen Aufgaben seines Hauses; im alten Reichsverband gewann die Grafschaft zugleich Bedeutung durch ihren noch vor der oranischen Heeresreform liegenden Beitrag zur Reichskriegsverfassung durch den Aufbau des den bescheidenen Mitteln eines kleinen Territoriums angepaßten Defensionswerkes, vor allem aber durch die entschiedene Hinwendung zum Calvinismus; als Konsequenz dieser Entscheidung ist die politische

Aktivität in der Kurpfalz anzusehen, wo Johannes VI. mit Einsatz militärischer Mittel die Nachfolge des calvinischen Kurfürsten Friedrich IV. sicherte. Gegen Lutz Hatzfeld, der in Johannes VI. schon die Wirksamkeit der Idee der Staatsräson erkennen zu dürfen glaubte, betont Verf., daß des Grafen Herrschaftsauffassung religiös bestimmt und dadurch weit von westeuropäischen Konzeptionen entfernt gewesen sei.

Walter Föhl trägt in seinen „Studien zum kirchlichen Leben im kurkölnischen Uerdingen“ (Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 162, 1960, S. 97–129) Nachrichten zur Ergänzung des Lebensbildes des aus Uerdingen stammenden Weihbischofs Dr. Laurentius Fabritius (Schmitz) zusammen, den er als einen menschlich warmen, auch für die Not andersgläubiger Menschen aufgeschlossenen Mann schildert; andererseits beleuchtet er die konfessionelle Situation in der Rheinstadt, die sich in das Gesamtbild des Niederrheins als einer Zone der Gemengelage aller möglichen Konfessionen und Gruppen einfügt; die Wende brachte erst die schroff gegenreformatorische Politik Ernsts von Bayern, durch die das soziale Gefüge Uerdingens schwer erschüttert wurde.

Lothar Hardick OFM.: „Ostwestfalen im Plangefüge der sächsischen Franziskanerprovinz“ (Westfälische Z. 110, 1960, S. 305–328) unterrichtet über eine wichtige Schwerpunktsverlagerung in der Saxonia des Minoritenordens, deren Kerngebiet bis zur Reformation im Gebiet des späteren Königreichs Sachsen gelegen hatte und die nach einer aus ordensinternen Gründen erfolgten Teilung im Jahre 1518 während der Reformation fast ganz unterging; der Antrieß, die alte Provinz unter neuen Bedingungen mit dem Schwerpunkt Ostwestfalen wieder aufleben zu lassen, ging von den im westfälischen Raum gelegenen Klöstern aus, die bisher zur Kölner Provinz gehört hatten.

Karl Brinkel: „Zu Johann Walters Stellung als Hofkapellmeister in Dresden“ (Jb. für Liturgik und Hymnologie 5, 1960, S. 135–143) kann nachweisen, daß Walter nicht nur aus musikalischen (Gurlitt) und gesundheitlichen Gründen bewogen worden ist, sein Dresdener Amt aufzugeben, sondern vor allem auch aus Gründen des Glaubens, weil er als strenger Lutheraner angesichts der Durchsetzung des Leipziger Interims in Kursachsen in einen Gewissenskonflikt geriet. Markus Jenny: „Ein Brief von Sixt Dietrich über Luther und die Kirchgemeinde in Wittenberg“ (ebd. S. 134–135) teilt ein für die Liturgie und Musikpflege in Wittenberg aufschlußreiches Schreiben des Konstanzer Musikers mit.

Friedrich Prüser schließt seine Untersuchung über „Das Bremer Gymnasium Illustre in seinen landschaftlichen und personellen Beziehungen“ (Bremisches Jb. 47, 1961, S. 64–98) ab (vgl. ebd. 45, 1957, S. 52–78 und 46, 1959, S. 134–155): Die Bremer Schule, die 1610 auf Ratsbeschluß ihre Arbeit als volle Universität aufnahm, war eine Hochschule reformierten Bekenntnisses, was sich im Kreise ihrer studentischen Besucher spiegelt, die in ihrer Mehrzahl aus den in den deutschen Landen verstreuten calvinischen Gemeinden kamen; der Eindruck verdichtet sich bei Betrachtung der ausländischen Studenten. Während sich bei den Studenten mit Beginn des Aufklärungszeitalters eine freiere Haltung beobachten läßt, fühlte sich der Lehrkörper noch um die Wende zum 19. Jahrhundert an das reformierte Bekenntnis gebunden. Mit der Auflockerung der Konfessionalität und der allgemeinen Veränderung des Geisteslebens verlor die Hochschule ihre Daseinsberechtigung und stellte nach Bremens Einverleibung in das Napoleonische Reich 1810 ihre Tätigkeit ein.

Klaus Friedland: „Hamburger Englandfahrer 1512–1557“ (Z. des Vereins f. Hamburgische G. 46, 1960, S. 1–44) kann unter gleichzeitiger Auswertung englischen und Hamburger Archivmaterials im Untersuchungszeitraum vier Perioden unterscheiden, in denen jeweils Menschen, Warenarten und Handelswege wechselten.

J. ten Doornkaat Koolman hellt den unruhigen Lebensweg von „Joachim Kükenbieter

(Nossiophagus), ein lutherischer Eiferer des Reformationszeitalters“ (NAK. 44, 1961, S. 157–176) auf, ohne seine genaue Herkunft klären zu können; zuerst in Norden/Ostfriesland zu fassen, wo er mit dem Täuferführer Dirk Philips disputiert hat, wandte er sich später nach Mecklenburg, war dort zunächst in Schwerin, später in Neu-Brandenburg tätig und arbeitete an der mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552 mit; er war ein Eiferer für ein strenges Luthertum, aber ohne tiefere theologische Bildung.

Jan Peters: „Schwedische Ostseeherrschaft und Grundbesitzveränderungen in Vorpommern“ (Z. für G.wissenschaft 9, 1961, S. 75–110) sieht in dem Erwerb großer Gutskomplexe in Norddeutschland durch die schwedische Führungsschicht in den Zeiten Gustav Adolfs, Christinas und der Vormundschaftsregierung einen wesentlichen Faktor für die erstaunliche Tatsache, daß Schweden trotz großer Schwierigkeiten auch nach dem Ende seiner Großmachtstellung an dem norddeutschen Besitz festhielt. Aus einem seit 1945 abgängigen Aktenmaterial kann *Hellmut Heyden:* „Zur Geschichte der Kämpfe um Union und Agende in Pommern“ (ZKG. 71, 1960, S. 287–323) eine sehr subtile Darstellung der Entwicklung im 19. Jahrhundert geben, die das mehr als hundertjährige Ringen um den lutherischen Charakter der pommerschen Kirche, die ihre lutherische Richtung zuerst durch die von Johann Bugenhagen verfaßte Pommersche Kirchenordnung erhalten hatte, unterstreicht und zugleich ein helles Licht auf die sozialgeschichtliche Entwicklung wirft, die den Hintergrund für das Auswanderungsproblem bildet.

Mit scharfer Kritik an den protestantischen Darstellungen behandelt *Kurt Engelbert:* „Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien“ (A. für schlesische KG. 18, 1960, S. 121–207): Er bestreitet, daß das Volk von der neuen Lehre ergriffen gewesen sei, und meint, daß es nur den Parolen gefolgt sei, die ausgegeben wurden, ohne das Neue bekenntnismäßig mitvollziehen zu können; als führende Männer der Reformation erkennt er nicht Geistliche, sondern Laien: den Rat von Breslau, den das Bestreben, seinen Einfluß durch Erweiterung seiner Kompetenzen in der Herrschaft über Kirchen und Schulen zu steigern, mehr als Motive religiöser Natur zur Parteinahme für die Reformation bewogen hätten, und den Markgrafen Georg von Brandenburg, der von König Ludwig II. Mitte Juli 1522 mit der Ordnung der schlesischen Angelegenheiten betraut wurde, seine Stellung aber ausnützte, um die vom König gegen den Rat von Breslau angeordneten Maßnahmen im Sande verlaufen zu lassen. *Joseph Gottschalk* behandelt „Die älteste protestantische Lebensbeschreibung der hl. Hedwig vom Jahre 1571“ (ebd. 17, 1959, S. 1–15) aus der Feder des Glogauer Arztes Joachim Cureus. *August Müller †:* „Schlesier auf der Hochschule in Leiden von 1597–1742“ (ebd. S. 164–205) erklärt die Tatsache, daß so viele Schlesier in Leiden anzutreffen sind, obwohl der Calvinismus in Schlesien niemals bodenständig war, mit dem Überdruß an den Lehrstreitigkeiten im lutherischen Lager; unter den Leidener Studenten aus Schlesien war der Prozentsatz der Adligen oder später Geadelten außerordentlich hoch, nach ihnen überwogen die Söhne wohlhabender Patrizier; in der Fächerreihenfolge rangierte die Theologie an letzter Stelle, offenbar wegen des Mangels an calvinischen Seelsorgerstellen in der Heimat; in ihrer Heimat bildeten die ehemaligen Leidener Studenten eine exklusive Oberschicht von freisinnigen Intellektuellen, die später zur Vorhut der Aufklärung im friderizianischen Staat wurden. *Ludwig Petry* würdigt „Schlesische Visitationsberichte des 16. und 17. Jahrhunderts als volkstumsgeschichtliche Quelle“ (Z. f. Ostforschung 9, 1960, S. 271–275). Zur Aufhellung der konfessionellen Situation trägt *Johannes Grünewald* mit seinen „Beiträgen zur Presbyteriologie der Pfarrei Kupferberg“ (A. f. schlesische KG. 17, 1959, S. 206–252) und „Zur Presbyteriologie von Liebenenthal im 16. und 17. Jahrhundert“ (ebd. 18, 1960, S. 208–216) bei.

Paul Harsin: „De l'édit de Worms à la paix d'Augsbourg (1521–1555). Etude critique de la législation liégeoise en matière d'hérésie“ (Bulletin de la Commission Royale des Ancienne Lois et Ordonnances de Belgique, 20, 1959/60, S. 19–70) geht den Rückwirkungen der Reichsgesetzgebung gegen die neue Lehre auf die Lütticher Religionspolitik nach; Fürstbischof Erhard von der Mark hielt sich bis 1529 zurück, änderte seine Haltung erst unter dem Eindruck der täuferischen Gefahr, doch dauerte es auch dann noch Jahre, bis er seine auf Unterdrückung zielenden neuen Prinzipien in Lüttich einzuführen suchte; seine Nachfolger verfolgten ebenfalls diesen Weg und bedrängten von 1538–1555 fünfmal die Stände mit ihrer Forderung nach einem Generalstatut zur Unterdrückung der Ketzerei, doch scheiterten ihre Bemühungen an den Einwendungen des Dritten Standes; die Fürstbischöfe empfangen Anregungen für ihre Vorschläge aus den Niederlanden; eine Lösung brachte erst der Augsburger Religionsfriede. *Ders.:* „La paix de religion de 1555 et son application de la principauté de Liège (1555–1565)“ (Bulletin de l'académie royale de Belgique, classe des lettres, séance du 1^{ier} février 1960, S. 133–233) erschüttert die herrschende Meinung, daß der Religionsfriede in das öffentliche Recht des Fürstentums Lüttich nicht vor der Regierung Ernsts von Bayern, das heißt vor 1582, aufgenommen worden sei; aus den Gesetzestexten und den Prozeßakten ergibt sich, daß die durch den Religionsfrieden verbürgten Garantien zugunsten der abweichenden Konfession respektiert wurden; insgesamt ist die Abhängigkeit des zum westfälischen Reichskreis gehörenden Landes vom Heiligen Reich durch die religiösen Erfahrungen des 16. Jahrhunderts entschieden verstärkt worden.

Arthur B. Ferguson: „Fortescue and the Renaissance: a study in transition“ (StR. 6, 1959, S. 175–194) erfaßt Sir John Fortescue als geistigen Repräsentanten einer Übergangszeit; er stand noch in der Tradition des scholastischen Denkens und sah sich den harten Realitäten des Renaissance-Lebens gegenüber; in dem Bemühen, die Probleme zu bewältigen, welche die Entartung der Regierungsorgane in der Zeit der Rosenkriege aufgaben, kam er an die Schwelle des modernen Denkens heran.

Lacey Baldwin Smith: „The Taste for Tudors since 1940“ (ebd. 7, 1960, S. 167–183) gibt einen Überblick über die in den letzten zwanzig Jahren von der Forschung geleistete Arbeit, die zu einer weitgehend veränderten Interpretation der Tudorzeit führte; die auffallendste Entwicklung betraf dabei die Neuauswertung des Begriffs „Tudor-Despotismus“, der nicht länger als adäquater Terminus betrachtet werden kann, um die Tudor-Regierung zu beschreiben; weiter ist es fragwürdig geworden, ob die Tudorzeit wirklich ein so durchgreifender Neuanfang in Regierungspraxis, Zusammensetzung der Gentry und der Nobility usw. gewesen ist und die Anfänge für das Neue nicht zurückzuverlegen sind in die Zeit vor 1485, die noch sehr wenig erforscht ist; die Einhegungs-Kontroverse ist weiter in Fluß und die Frage der Diskrepanz zwischen Regierungsanordnung für die Wirtschaftspraxis und der mangelnden Durchführung angeschnitten. Insgesamt befindet sich die Forschung noch im Stadium der Differenzierung und ist die Stunde einer neuen Zusammenfassung noch nicht gekommen.

E. Flesseman-van Leer führt seine Studien zur Theologie Mores fort, indem er „The controversy about ecclesiology between Thomas More and William Tyndale“ untersucht (NAK. 44, 1960, S. 65–86); More kehrte in seinen theologischen Schriften immer wieder zu einem Punkte zurück, der Kirche, die das Zentrum seines theologischen Denkens bildete, während Tyndale die Ekklesiologie als Diskussionsthema durch seinen Gegner vorge-

schrieben wurde, lag sie doch für den Lutheraner am Rande, denn die Basis seiner Theologie bildete nicht die Kirche, sondern die göttliche Autorität der Bibel.

Lowell H. Zuck erörtert „The influence of the reformed tradition on the Elizabethan Settlement“ (Concordia Theological Monthly 31, 1960, S. 215–226); er sieht in Elisabeth I. eine bewußte Protestantin, die sich auf der Linie eines von Melanchthon interpretierten Luthertums im Sinne der Confessio Augustana bewegte und sich Verständnis auch für die katholische Position bewahrt hatte, puritanischen Extremen aber ebenso ablehnend gegenüberstand wie dem orthodoxen Luthertum der Gnesiolutheraner und außer Melanchthon den Formulierungen von Bucer und Bullinger am nächsten stand; hinter ihrem Willen zur Regelung der Religionsfrage stand eine Entscheidung des Glaubens, doch suchte sie von sich aus einen Weg für eine vorsichtige Form der Reform. Von protestantischen Geistlichen, die mit den Zürichern in Verbindung standen, wurde sie zu weitergehenden Reformen gedrängt. Im Unterhaus saßen eine Reihe von Rückwanderern aus dem kontinentalen Exil, darunter der Schwiegervater ihres bevorzugten Ratgebers Cecil, Sir Anthony Cooke; das Gegengewicht des Oberhauses reichte nicht aus, um Elisabeths Konzeption zu verwirklichen; da jedoch auch die radikalen Reformer im Unterhaus nicht Genf, sondern Zürich verbunden waren, kann man als Basis der Elisabethanischen Regelung das unvollständig realisierte und modifizierte Programm der von Bucer, Melanchthon und Bullinger geprägten Richtungen der Reformation erkennen.

Einen Einblick in eine spätere Phase der Regierung Elisabeths I. gewähren die von *Patrick Collinson* edierten „Letters of Thomas Wood, Puritan, 1566–1577“ (Bulletin of the Institute of Hist. Research, Special Supplement Nr. 5, 1960, University of London, The Athlone Press, XL, 31 S.): Wood war ein Presbyter in der Kongregation der Marianischen Flüchtlinge in Genf und unter Elisabeth ein aktives Mitglied der organisierten presbyterianischen Bewegung, dessen Briefe eine wichtige Quelle für die Geschichte des Puritanismus unter dieser Königin sind; sie zeigen die Bestrebungen der für eine weitergehende Reformation eintretenden Gruppe, die ihren Kern in der englischen Kolonie in Genf hatte, die auch nach der Rückkehr ins Mutterland in Verbindung blieb; weiter machen sie die Verbindungen zwischen den Puritanern und ihren Freunden am Hofe deutlich; die Sammlung enthält die zwischen Wood und den Grafen Leicester und Warwick gewechselten Briefe.

Sister Josepha Damian Hanlon: „Richard Derring, Catholic Musician of Stuart England“ (The Catholic Hist. Review 46, 1961, S. 428–452) gibt Einblick in die kulturelle Offensive der Gegenreformation in England, die, begünstigt durch die tolerante Haltung der Stuarts gegenüber den Dissidenten, auch zu einer Beeinflussung der Protestanten auf einzelnen Gebieten führen konnte.

Roger Thomas: „The seven bishops and their petition, 18 May 1688“ (JEH. 12, 1961, S. 56–70) zeigt, daß der Übergabe der Petition vierzehntägige Verhandlungen vorangingen, in denen der ursprüngliche Plan, eine von der Mehrheit des Klerus unterzeichnete Deklaration vorzulegen, aufgegeben wurde; als treibende Kräfte, die der Petition ihre wirkungsvolle Form gaben, können John Tillotson, Simon Patrick, Edward Stillingfleet und Edward Fower ermittelt werden, welche die größte Sorge vor einem Übergriff des römischen Katholizismus hatten und am meisten einem Vergleich mit den Dissenters zuneigten.

R. Mazaauric: „Un ingénieur huguenot au XVI^e siècle et ses rapports avec l'Église Réformée messine. Roch Guerini comte de Lynar“ (BPF. 106, 1960, S. 173–185) behandelt einen der zahlreichen italienischen Ingenieure, die im 16. Jahrhundert nach Frankreich geholt wurden; er verdient wegen seiner Eigenschaft als Huguenotte und als Teilnehmer

der Verteidigung von Metz gegen Karl V. besonderes Interesse. *Paul Romane-Musculus*: „Les protestants de Toulouse en 1568“ (ebd. 107, 1961, S. 69–94) zeigt, daß nach der entsetzlichen Unterdrückung von 1562 doch noch zahlreiche Protestanten in Toulouse ausgeharrt haben; ihre Lage wurde aber im Herbst 1568 so kritisch, daß bis zum folgenden Frühjahr beinahe die Hälfte der Reformierten die Stadt verließ. *Marguerite Christol* skizziert das Lebensbild des „Odet de Coligny, Cardinal de Châtillon“ (ebd. S. 1–12), eines Mannes, der zwar nie Hauptperson eines großen Geschehens war, der aber immer als Vermittler, Berater oder Freund in einer Zeit des hemmungslosen Fanatismus ausgleichend zur Verfügung stand und bezeichnenderweise von einem Freunde des Erasmus, Nicolas Béraud, erzogen worden ist. *Elisabeth Labrousse-Goguel* führt ihre Untersuchung über „L'Eglise de Carla en 1672–73 d'après registre des délibérations de son consistoire“ zu Ende (ebd. 106, 1960, S. 191–228).

Paul Nordhues stellt als „Das wichtigste kontroverstheologische Anliegen des Oratorianers Louis de Thomassin (1619–1695)“ (Catholica 14, 1960, S. 132–152) seine Christologie heraus, die nur scheinbar der reformatorischen entspricht, tatsächlich aber vor allem durch die Soteriologie von ihr differenziert ist, da er die Mitwirkung der Menschheit Christi bei der Erlösung hervorhebt. *H. G. Judge*: „The Congregation of the Oratory in France in the late seventeenth century“ (JEH. 12, 1961, S. 46–55) zeigt die Licht- und Schattenseiten der lockeren Verfassung der französischen Oratorianer auf, deren Gründer Bérulle den charakteristischen Zug des Oratoriums des Filippo Neri übernahm, was die Entstehung einer Haltung der intellektuellen Unabhängigkeit förderte; unter ihrem 1672 gewählten fünften General, Sainte-Marthe, zog eine Krise für die Kongregation herauf, die mit der teilweisen Aufgabe der traditionellen Lehrfreiheit durch Ausschließung der Meinungen von Jansen, Baius und Descartes endete; angesichts einer Verfassung der Kongregation, die es dem General unmöglich machte, sich durchzusetzen, mußte Sainte-Marthe scheitern, da er dem Hofe von vornherein als Jansenist suspekt und von den Jesuiten denunziert war.

Hippolyte Corbes: „Les Protestants dans les Côtes-du-Nord au XIX^e siècle“ (BPF. 107, 1961, S. 95–105) unterscheidet in den einst zur Bretagne gehörenden Gebieten, aus denen nach der Aufhebung des Edikts von Nantes der Calvinismus praktisch verschwunden war, drei Phasen, von 1802–1852, von 1852–1870 und von 1871–1914; während in den beiden ersten Phasen nur die Anglikanische Kirche für die in dem Gebiet ansässigen Engländer öffentliche Autorisation erhalten konnte, konnten die anderen protestantischen Gruppen erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Zulassung erwirken. *M. François Goguel* beleuchtet „Les transformations de la société française depuis la loi de séparation de l'église et de l'état (1905–1960)“ (La Revue Réformée, 11, Nr. 44, 1960, S. 45–66) und *Georges Casalis* zeichnet „Les tâches d'avenir des églises protestantes en France“ (ebd. S. 67–114) angesichts der nackten statistischen Bilanz, daß die französischen Protestanten eine Minderheit sind, deren prozentualer Anteil an der Gesamtbevölkerung eine rückläufige Bewegung zeigt und heute nur noch 1,8 % ausmacht.

SÜDEUROPA

Die Rivista Storica Italiana widmet das 4. Heft ihres 72. Jahrganges (1960) dem in diesem Jahre verstorbenen Federico Chabod, der sich so hervorragende Verdienste um die Erforschung des Zeitalters der Renaissance und der Reformation erworben hat; diesem

Felde seiner Forschung wenden sich zu *Ernesto Sestan*: „Rinascimento e crisi italiana del cinquecento nel pensiero di Federico Chabod“ (S. 676–686), *Delio Cantimori*: „Chabod storico della vita religiosa italiana del '500“ (S. 687–711) und *Giuseppe Gelasso*: „Carlo V e Milano nell' opera di Federico Chabod“ (S. 712–736).

Vincent Ilardi: „The Italian League, Francesco Sforza and Charles VII (1454–1461)“ (StR. 6, 1959, S. 129–166) zeigt das wache Interesse der französischen Monarchie an den italienischen Angelegenheiten schon zu einer Zeit, als der Hundertjährige Krieg noch nicht beendet war; die treibende Kraft zur Abwehr des französischen Übergriffs war auf italienischer Seite der Herzog Francesco Sforza von Mailand, dem Papst Pius II. wertvollen Beistand leistete, während Cosimo de Medici von dem Gedanken beherrscht wurde, Venedig zurückzudrängen, und dafür bereit gewesen wäre, die französische Herrschaft hinzunehmen.

Aufbauend auf dem zeitgenössischen Bericht des Archivars und Bibliothekars der Sforza, Tristano Calco, behandelt *Kate Trauman Steinitz* „The voyage of Isabella d'Aragon from Naples to Milan, January 1489“ zur Hochzeit mit Gian Galeazzo Sforza (BHR. 23, 1961, S. 17–33).

Hermann Kellenbenz: „Die Grimaldi und das Haus Habsburg im frühen 16. Jahrhundert“ (VSWG. 48, 1961, S. 1–17) beleuchtet am Beispiel der Grimaldi die privatwirtschaftliche Aktivität der Genuesen, denen es gelang, die Westwendung der europäischen Wirtschaft sich zunutze zu machen; die Neuorientierung begann im 13. Jahrhundert; in Anlehnung zunächst an Frankreich, später an Spanien vollzog die Familie, die über viele Generationen hinweg leistungsfähig blieb, ihren Aufstieg, der durch ihre feste Verankerung im Überseegeschäft, ihre Beteiligung an der Erschließung der Neuen Welt und an den Finanzgeschäften Karls V. gekrönt wurde.

Gaetano Cozzi: „Intorno al Cardinale Ottavio Paravicino a Monsignore Paolo Gualdo e a Michelangelo de Caravaggio“ (Rivista storica Italiana 73, 1961, S. 36–68) greift einen aus der Feder des Kardinals stammenden Brief an seinen Altersgenossen Gualdo vom August 1603 heraus, der zum Teil den Maler Caravaggio betrifft; wenn der Kardinal auch bis zu einem gewissen Grade von Caravaggio, dessen Art, religiöse Themen zu behandeln, umstritten war, abrückte, so wird doch deutlich, daß in dem Umkreis Gualdos, dem er selbst nahestand, eine freie, geistreiche und offenerzige Atmosphäre herrschte, die von Humanität geprägt war und sich in den Bahnen des Filippo Neri bewegte.

Elisabeth Feist Hirsch: „Damiao de Goes' contacts among diplomats“ (BHR. 23, 1961, S. 233–251) geht den weitgespannten diplomatischen und menschlichen Beziehungen des 1520 oder 1521 zum erstenmal nach Flandern abgesandten portugiesischen Diplomaten nach und zeigt, daß die Mehrzahl seiner Freunde zu den Erasmianern zählte; er selbst fühlte sich dem Geist des großen Holländers verbunden, was sich in seiner in vieler Hinsicht weitherzigen Haltung dokumentiert.

OST- UND SÜDOSTEUROPA

Günther Propsz: „Deutsches Kapital in den niederungarischen Bergstädten im Zeitalter des Frühkapitalismus“ (Z. f. Ostforschung 10, 1961, S. 1–25) stützt sich auf die gedruckte Literatur und versteht unter dem deutschen Kapital nicht nur das eingewanderte Fremdkapital, sondern auch das von altansässigen deutschen Bürgern im Lande selbst erworbene Kapital. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht der Neusohler Kupferbau.

Einen nützlichen Überblick über den Konfessionsstand und seine Entwicklung seit der Reformationszeit unter Berücksichtigung aller christlichen Bekenntnisse, auch der von der Reformation unberührten wie des griechisch-katholischen und griechisch-orthodoxen, gibt *Hugo Weczerka*: „Kirchliche Gliederung Ost- und Mitteleuropas in der Neuzeit. Überblick und kartographische Probleme“ (ebd. 9, 1960, S. 275–333).

NEUE WELT

William M. Arnett: „Current Theological emphases in the American Holiness Tradition“ (MQR. 35, 1961, S. 120–129) arbeitet heraus, daß die in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandene Holiness Movement mit ihren geistigen Wurzeln zu John Wesley und dem Methodismus zurückreicht.

Henri Desroche: „Amérique religieuse ou religion de l'américanité“ (RHPhR. 40, 1960, S. 349–366) beleuchtet die erstaunliche Tatsache, daß im Gegensatz zum okzidental Europa, wo man proportional zur Entwicklung des sogenannten modernen Lebens mit seiner Verstädterung und Industrialisierung einen Verfall der Religiosität registrieren kann, in Amerika gerade eine Zunahme der Religiosität zu beobachten ist.

Daß ungeachtet der grundsätzlichen Fremdenfeindlichkeit der Spanier alle bedeutenden europäischen Kulturnationen ihren Beitrag zum wirtschaftlichen Aufbau der iberischen Kolonialreiche geleistet haben, unterstreicht *Theodor Gustav Werner*: „Europäisches Kapital in ibero-amerikanischen Montanunternehmen des 16. Jahrhunderts“ (VSWG. 48, 1961, S. 18–55); nach außen standen bei der Finanzierung der amerikanischen Edelmetallgewinnung iberische Kaufleute im Vordergrund, doch stand hinter den iberischen Firmen oft fremdes Kapital; die spanischen und portugiesischen Unternehmen arbeiteten mit Waren und Warenkrediten ihrer ausländischen Geschäftsfreunde oder standen gar als Faktoren in ihren Diensten; die in die Kolonien exportierten Waren stammten zum größten Teil aus nicht-iberischen Ländern; eine große Reihe von ausländischen Firmen, besonders die genuesischen Bankhäuser, unterhielten in Spanien Filialen unter Familienmitgliedern, die schon dort naturalisiert waren.

Gerd Schmidt: „Zeitung aus India. Philipp von Huttens Abenteuer und Untergang in Venezuela“ (Mainfränkisches Jb. f. G. und Kunst 12, 1960, S. 79–88) kann an Hand der erhaltenen Briefe des fränkischen Ritters ein anschauliches Bild von der Kolonialpolitik und den allgemeinen Verhältnissen in Venezuela im Bereich des Welserschen Unternehmens zeichnen.

ASIEN

Paul Peachy: „Mukyokai-Shugi – a modern Japanese attempt to complete the Reformation“ (MQR. 35, 1961, S. 70–78) berichtet über eine der schöpferischsten Bewegungen in der modernen Christenheit, das von Kanzo Uchimura (1861–1930) begründete „kirchenlose Christentum“; der Gründer meinte, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts gehemmt worden sei, indem sie im Kirchentum mündete; er verteidigte deshalb in seinem Lebenswerk eine „neue Reformation“ (re-reformation); der von ihm geschaffene neue Protestantismus will bewußt ein kirchenloses Christentum sein und kennt keine Pastoren; Uchimura wehrte mit seiner bewußt an japanische Wesensart anknüpfenden Bewegung die Tendenz westlicher Missionare ab, welche die japanische Kultur im Vergleich zu ihrer

eigenen abwerten; als Uchimura seine Gedanken entwickelte, war er sich offenbar nicht bewußt, daß es ähnliche Tendenzen des linken Flügels der Reformation schon in der Zeit Luthers gegeben hat, doch hatte er einigen Kontakt mit den Quäkern in Philadelphia. Phänomenologisch hat die japanische Bewegung ihren Platz zwischen dem Quäkertum und dem Täuferium. Am stärksten scheint die Bewegung Intellektuelle angesprochen zu haben, weshalb sie heute ihren stärksten Stützpunkt an der Universität Tokio hat.

Erlangen-Nürnberg

Irmgard Höß

Buchbesprechungen

Marc Sieber: Die Universität Basel und die Eidgenossenschaft 1460–1529. Eidgenössische Studenten in Basel (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, hg. zum fünf-hundertjährigen Jubiläum der Universität Basel 1460–1960. Heft X). Basel: Helling und Lichtenhahn 1960, 166 S., Fr/DM 14,-.

Sieber, ein Mitarbeiter an der Edition der Basler Universitätsmatrikel, untersucht auf Grund des ersten Bandes dieser Ausgabe, die die vorreformatorische Zeit umfaßt, das Verhältnis der Eidgenossen zu der Universität, die – im Gegensatz zu anderen, landesherrlichen Gründungen – ihre Existenz und ihr Fortbestehen der Stadt Basel verdankt. Diese, selbst noch gar nicht den Eidgenossen zugehörend, versuchte sich rasch als Betreuerin einer Hohen Schule, für die vor allem die Schweiz Interesse haben mußte, zu erweisen, ohne den Blick vom nahen Breisgau zu wenden, für den zwar 1457 ein Studium generale in Freiburg gegründet worden war, das aber bei der Gründung der Universität Basel seine Pforten noch nicht geöffnet hatte. Gleichsam zum Auftakt untersucht Sieber die Frage, wie sich die eidgenössischen Orte zu den von Basel zugunsten der neuen Stiftung erbetenen Pfründinkorporationen stellten. Er muß feststellen, daß alle Schweizer Orte, die in Frage kamen, sich – mit Erfolg – dagegen wehrten, schließlich sogar eine eidgenössische Angelegenheit daraus machten, um nicht nachgeben zu müssen, trotz päpstlicher Anweisung. Das Argument Basels, daß die Universitätsstudien vor allem der Ausbildung des Stiftsklerus zugute käme und darum eine Inkorporation von einzelnen Kollegiatstiftspfründen berechtigt sei, erwies sich zwar, wie Sieber im Hauptteil seiner Arbeit dartun kann, als durchaus begründet, mußte damals allerdings noch nicht unbedingt überzeugen, namentlich, wenn es galt, von den regimentsfähigen Geschlechtern zugunsten der eigenen Söhne kräftig ausgenutzte Besetzungsvorteile preiszugeben. Sieber hätte vielleicht auch noch mehr betonen können, daß bei aller Freundschaft mit der Stadt Basel vor 1500, dem Jahre ihres Beitritts zum eidgenössischen Bund, die Stadt am Rheinknie eben doch noch nicht als zugehörig empfunden wurde. Interessant ist die Beobachtung, daß der Beitritt zum Bund auch unter dem Aspekt vollzogen wurde, mit der Inkorporation der Schweizer Pfründen eher zu reüssieren – aber ohne Wirkung. Schließlich blieben nur die Pfründen in Basel selbst, das St.-Peters-Stift, zur finanziellen Fundierung des Lehrbetriebs.

Das Hauptinteresse der Arbeit gilt der Frage, wie nun die Universität Basel vor der Reformation aus den Schweizer Orten besucht wurde. Als Vergleichsmaterial ist auch der Besuch der Universitäten überhaupt durch schweizerische Studenten seit 1460 in Statistiken vorgelegt, soweit dazu schon Unterlagen im Druck erschienen sind. Sieber ist sich bewußt, wie einseitig die Matrikelveröffentlichungen, die vor allem von deutscher Seite

betrieben wurden, eine solche Statistik beeinflussen. Er spart darum nicht mit dem Hinweis, wie sehr französische Studienorte, namentlich von den Westschweizern, aufgesucht wurden, ja, die starke politische Bindung an Frankreich sich in Paris sehr real durch Freiplätze an der dortigen Universität dartat. Die so vielfach geübten Bildungsreisen der jungen Adligen berührten Basel meist nur flüchtig; weitere Ziele lockten am Rhein oder in Frankreich oder Italien.

Der Verf. schreitet von Kanton zu Kanton in seinen Darlegungen und vermag nicht nur aufschlußreiche Zahlen darzubieten, sondern auch die einzelnen Persönlichkeiten und Personengruppen zu verfolgen. Er versteht, die oft von Ort zu Ort sehr wechselnden Ausgangspositionen zur Begründung heranzuziehen, warum sich dem Betrachter ein so verschiedenes Bild darbietet. Am meisten ist die Nordschweiz, besonders der Aargau und St. Gallen, aus der Mittelschweiz nur Luzern in Basel engagiert. Auch die Ostschweiz, die gerne die Wiener Universität aufsuchte, ist nicht schlecht vertreten. Überraschend viel finden sich Walliser in Basel, zum Teil einem alten Wanderwege folgend, zum Teil bewußt von Kardinal Schiner dorthin gesandt. Förderlich für das Universitätsstudium erwies sich jeder Ort, der Schulen hatte. Darum sind Gegenden mit vielen Städten und Städtchen vielfach in den Matrikeln vertreten. Klöster schicken nicht viele Studenten; sie haben meist ihre eigenen Studien – wie oft heute noch! Der Klerus der Kollegiatstifte ist auffallend häufig zu finden – das Studium muß eine Art geistigen Adel bringen. Der Weltklerus ist nicht immer gleichmäßig stark am Basler Studium beteiligt.

Bei der sorgfältigen Durchforschung der individuellen Verhältnisse weiß Sieber vielerlei über jene Persönlichkeiten zu sagen, die für die Reformation, besonders in der Schweiz, oder im Widerstand gegen sie, wichtig geworden sind, besonders aus der Umgebung Zwinglis. Überhaupt wird man den ersten Band der Basler Matrikel nicht mehr benützen können, ohne diese Studie, die viele Ergänzungen bringt, mit heranzuziehen; sie erschließt ihr Material dem Suchenden mit einem guten Personenregister. Sieber ist sich dessen sehr bewußt, daß die Erforschung der universitären Verhältnisse in Basel nur eine Teilaussage über die Bildungsinstitute dieser Stadt zu bringen vermag: Keine genaueren Unterlagen haben wir über das ausgedehnte *private* Schulwesen, dessen mit Recht meistgenannter Vertreter, Glarean, dieses zu einer Bedeutung brachte, die zeitweise die der Universität überragte. – S. 141, Zeile 25 lies Aarauer statt Aargauer.

Freiburg i. Br.

Wolfgang Müller

Vergelius Ferm: Classics of Protestantism. New York: Philosophical Library 1959. Pp. 587.

Vergelius Ferm, a prolific author and editor, has not attempted to include in this anthology of Protestant works all men who have contributed significantly to Protestant literature. He happily has followed the principle of giving extensive selections from a relatively few authors, which on the whole are well chosen. The book includes such writings as *The German Theology*, Luther's *Freedom of the Christian Man*, numerous selections from Calvin's *Institutes*, and works by Samuel Clark, William Law, John Wesley (*Free Grace*), Jonathan Edwards (*Sinners in the Hands of an Angry God* and selections from *Freedom of the Will*), Channing, Schleiermacher, Kierkegaard, Horace Bushnell, Albrecht Ritschl, William Ralph Inge, Walter Rauschenbusch, and Karl Barth. Each selection is supplied with a brief explanatory introduction. "Protestant" is here used in a broad sense as including all who rejected the authority of Rome, not merely those who stood on the foundation of the Gospel as recovered by the Reformation.

The emphasis is on more recent developments, especially those of the nineteenth century. Beginning with the Reformation, he follows the western or Reformed line of Protestantism through England and America until he reaches modern liberal theology and the reaction through Barth. The Lutheran part of Protestantism is ignored. But so also is the development of the older orthodox Reformed theology after the Reformation. Melancthon is not represented, which is unfortunate in view of the renewed interest in him and in the part he played in the spread of the Reformation. There is no reference to Pietism or Armenianism, and one wonders why Pilgrim's Progress is not included among the "classics." The method of presenting history by means of selected excerpts gives a perverted picture of the development of Protestantism, for it ignores the fact that even in times of decline orthodox Reformation Protestantism has had a much larger following than the liberal leaders who are given such prominence.

But these are perhaps necessary limitations. Within his limits the author has made wise selections and has been successful in bringing out the fundamental teachings of each man. For example, through a large number of excerpts from the *Institutes* he has given us a clear idea of Calvin's theology, and in seventeen pages he has presented a clear picture of Kierkegaard's fundamental position. His book should serve as a useful source book for students in college and seminary classes and as a handy reference for instructors.

Saint Paul, Luther Theological Seminary

Iver Iversen

Jaroslav Pelikan: Luther the Expositor – Introduction to the Reformer's Exegetical Writings (Luther's Works – Companion Volume). Saint Louis: Concordia Publishing House 1959. 286 S., Ln. \$ 4.00.

Die große, im Erscheinen begriffene amerikanische Lutherausgabe hat nicht weniger als dreißig Bände für Luthers exegetische Schriften vorgesehen. Da in den Einführungen zu diesen Bänden auf eine nähere Würdigung von Luthers Schriftauslegung verzichtet wird, hat der bekannte amerikanische Kirchengeschichtler und Lutherforscher in einem Ergänzungsband der amerikanischen Lutherausgabe eine Untersuchung über Luthers Bibel-exegese vorgelegt. Sie soll, wie er im Vorwort sagt (S. X), den Leser mit den wichtigsten Grundsätzen vertraut machen, um Luthers exegetische Schriften recht würdigen zu können. Pelikan betont dabei, daß es ihm nicht um die Frage geht, ob und was von Luthers Schriftauslegung heute noch übernommen werden kann. Luthers Schriftauslegung soll keineswegs in einer modernisierten Form wiedergegeben werden (ebd.). Vielmehr soll lediglich eine Einführung in Luthers Exegese gegeben werden. Gleichwohl konfrontiert Pelikan Luthers Exegese verschiedentlich mit den Problemen der modernen Schriftinterpretation; insbesondere in dem Schlußabschnitt (S. 255–260) nennt er selbst eine Reihe von wichtigen Fragen, die heute gegenüber Luthers Schriftauslegung gestellt werden müssen.

Entsprechend seiner Zielsetzung behandelt Pelikan in einem ersten Hauptteil „The Principles of Luther's Exegesis“ (S. 5–134). Dabei wird zunächst Luthers Schriftverständnis in den Zusammenhang der Geschichte der Schriftinterpretation gestellt. Alsdann wird über „Luther as a Biblical Theologian“ gehandelt, und in vier weiteren Kapiteln werden die Problemkreise „The Bible and the Word of God“, „Scripture and Tradition“, „The History of the People of God“ und „Commentary and Controversy“ untersucht. Nachdem in dieser Weise die Grundsätze von Luthers Schriftauslegung entfaltet worden sind, zeigt Pelikan in einem zweiten Hauptteil, wie sich Luthers Schriftverständnis praktisch auswirkt. Um hier nicht eine verwirrende Fülle von Beispielen zu geben, hat Pelikan in weiser Beschränkung ein einziges, aber zentrales Problem herausgegriffen, nämlich Luthers

Verständnis des Abendmahls. In sieben Kapiteln wird hier zunächst Luthers Verständnis des Wortes „Dies ist mein Leib“, dann seine Interpretation der Formel „Zur Vergebung der Sünden“ und weiter seine Auslegung der Schriftstellen Joh. 6, 51; 1. Kor. 10, 16; 1. Kor. 11, 24; 1. Kor. 11, 26 sowie Hebr. 9, 26 behandelt.

Besondere Beachtung verdient schon das erste Kapitel „Exegesis and the History of Theology“ (S. 5–31). Pelikan greift hier Ebelings bekannte These auf, daß nicht nur die Geschichte der Theologie, sondern auch die gesamte Kirchengeschichte als Geschichte der Schriftauslegung angesehen werden kann (S. 5), warnt aber doch vor einer Simplifizierung des Tatbestandes: es besteht die Gefahr, daß anderen Einflüssen und Faktoren in der Geschichte der Theologie und der Kirche eine zu geringe Bedeutung beigemessen wird; im Grunde ist es so, daß man lediglich den Wunsch hat, es möchte so sein, daß die Geschichte der Theologie nichts anderes gewesen ist als die Geschichte der Schriftauslegung (S. 6). Trotzdem kommt der Geschichte der Schriftinterpretation eine ganz überragende Rolle zu, und diese skizziert Pelikan im Folgenden an einigen Beispielen. Besonders wichtig ist dabei sein Hinweis auf die Bedeutung von Prov. 8, 22–31 für die Logoslehre der alten Kirche. Wenn Origenes den Logos als geschaffen bezeichnete, so liegt das, wie Pelikan im Anschluß an Prestige sagt, im wesentlichen an seinem Verständnis von Prov. 8, 22 (S. 17). Oder die teilweise stark philosophisch gefärbte Theologie mancher Kirchenväter hat sicher viel mit der Auslegung von Ex. 3, 14 zu tun (S. 24ff.). Auf jeden Fall ergibt sich aus der Bedeutung, die das Schriftverständnis gespielt hat, daß das Dogma keineswegs als eine dem Glauben fremde Metaphysik anzusehen ist. Vielmehr sagt Pelikan mit Elert, daß „die Kirche mit ihrem Dogma gegen eine ihr wesensfremde Metaphysik gerade einen Wall aufgeworfen hat“. Wenn die dogmengeschichtliche Forschung die Bedeutung der Schriftauslegung stärker in Rechnung gestellt hätte, dann wäre sie vor manchen einseitigen Urteilen bewahrt geblieben (S. 31).

Ein Gleiches gilt nun nach Pelikan in gewisser Hinsicht auch für Luther. Die Lutherforschung hat lange Zeit hindurch einseitig die Entwicklung des jungen Luther oder seine polemischen Schriften erörtert. Dadurch ist es zu dem seltsamen Tatbestand gekommen, daß man „über Luthers Schriftauslegung Luther als Schriftausleger“ vergaß (S. 41). Gegen eine Überbewertung des Zusammenhanges zwischen Luther und dem Mittelalter stellt Pelikan mit Recht die beherzigenswerte Frage: „At the risk of sounding naive, one could ask whether some of the interpreters of Luther's early development adequately considered the possibility that he derived some of his ideas from the Scriptures rather than from Augustine, Occam, Lyra, Hugo Cardinal, or his own virtuosity“ (S. 42). Luther war vor allem ein „biblischer Theologe“. „It was as Biblical theologian that he became the Reformer“ (S. 47). Die Bibel ist für ihn das Wort Gottes, freilich keineswegs im Sinne einer unmittelbaren Ineinssetzung. Vielmehr redet Gott durch die Bibel; das Wort Gottes ist jedoch zugleich Tat Gottes, d. h. Jesus Christus. Schrift und Wort Gottes können daher weder einfach identifiziert werden, noch darf man sie auseinanderreißen. Vielmehr ist hier die Mitte zwischen beiden zu wahren: „The centrality of the Scriptures in Luther's thought and the primacy of the Word of God in Luther's thought came together in his exegesis“ (S. 49). Pelikan streift dabei kurz Probleme wie etwa Luthers Trinitätslehre und sagt mit Recht, daß Luther die Trinitätslehre voll anerkennt, ja für sein Schriftverständnis fruchtbar gemacht habe. Dabei findet er oft glänzende Formulierungen wie etwa diese: „The ‚Word of God‘ was the speech of God, and ‚the God who speaks‘ would be an appropriate way to summarize Luther's picture of God“ (S. 50). Luthers Auslegung des Alten Testaments führt dabei über das bloße Suchen und Finden messianischer Weissagungen

weit hinaus. Vielmehr: „The New Testament spoke a Word of God which had been audible already in the Old Testament, but which could be heard through the New Testament in a special manner and to a special degree“ (S. 60).

Es kann hier nicht gewürdigt werden, wie Pelikan auf die verschiedensten Probleme kurz und treffend eingeht, so etwa auf die Lehre von Gesetz und Evangelium (hier bedauert man freilich, daß er nicht mehr die Arbeit von *G. Heintze*, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, 1958, verwertet hat) oder Luthers Stellung zur Tradition, die einerseits scharf verworfen, andererseits aber doch nicht selten von ihm herangezogen wird. Betont sei nur das eine, daß Pelikan immer wieder deutlich macht, wie Luther seine hermeneutischen Grundsätze und auch seine Auslegung oft gerade in der Auseinandersetzung mit anderen entfaltet und geklärt hat; das gilt vor allem für sein Verständnis der Abendmahlsworte, das von Pelikan ausführlich und tieferschürfend dargelegt wird (s. dazu jetzt auch *A. Peters*: *Realpräsenz – Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*, 1960, der im ganzen zu ähnlichen Ergebnissen gelangt, jedoch leider nicht Pelikans Buch herangezogen hat).

Am Schluß seines Buches stellt Pelikan einige kritische Fragen hinsichtlich einer Übernahme von Luthers Schriftverständnis für die Gegenwart. Vielleicht darf hier eine Frage anderer Art hinzugefügt werden. Es war nicht Pelikans Ziel, die Entwicklung von Luthers Schriftauslegung darzustellen. Aber gerade von seiner glänzenden Darstellung her stellt sich das Problem, wie sich die tropologische Auslegung des jungen Luther zu der Schriftauslegung des alten Luther verhält. Handelt es sich hier um einen völligen Bruch, wie man nach manchen Untersuchungen über den jungen Luther fast annehmen müßte, oder wird die tropologische Auslegungsmethode des jungen Luther von der Forschung weithin überbetont? Hier wären weitere Untersuchungen dringend erforderlich.

Pelikans gründliche, glänzend geschriebene und stets anregende Arbeit kann nur auf das nachdrücklichste empfohlen werden. Man möchte wünschen, daß sie auch ins Deutsche übersetzt wird, um breiteren Kreisen in Deutschland zugänglich gemacht zu werden.

Hamburg

Bernhard Lohse

F. Edward Cranz: *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society* (Harvard Theological Studies XIX). Cambridge/Mass.: Harvard University Press. – London: Oxford University Press 1959. XVIII, 197 S., \$ 2.50.

Der Verf. zeigt, wie Luthers Auffassung von den weltlichen Ordnungen der Gesamtentwicklung seiner Theologie folgt. Dabei ist das wichtigste Datum der große Umbruch in dem theologischen Denken Luthers, seine „general re-orientation“, die der Verf. gegen Ende des Jahres 1518 beginnen sieht und die er als „unpredictable mutation“, nicht als „inevitable development“ verstanden wissen will: Damals kommt Luther, veranlaßt durch ein vertieftes Studium der Bibel, zu einer „new general theology“, was sich entscheidend darin ausdrückt, daß die schon in der älteren Zeit für ihn bedeutungsvollen Begriffe Sünde und Gnade, Geist und Fleisch usw. von nun an ganzheitlich, personhaft aufgefaßt werden. Von da aus entwickelt Luther dann seine Lehre von den „two realms of Christian existence“ und der Stellung der Christen in ihnen. Damit aber sieht er sich der „Welt“ neu gegenübergestellt und findet nun nach und nach zu einer neuen „theology of the world“, nachdem er bis dahin – der Verf. verfolgt das von den Dictata super Psalterium an – weithin spiritualistisch gelehrt hatte. Nun bildet er auch seinen Kirchenbegriff um und seine Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat („polity“),

entwickelt seine Lehre vom weltlichen Beruf und, im Verlauf der zwanziger Jahre, die Vorstellung von den zwei Regimenten Gottes und den drei Ständen oder Hierarchien. So wird von 1520 an der neugewonnene Standpunkt gedanklich und terminologisch geklärt und genauer ausgearbeitet, bedeutungsvolle Wandlungen dagegen gibt es nicht mehr.

Die Arbeit ist eine der ersten großen Monographien zur Theologie Luthers aus den USA. Es ist sehr bemerkenswert, wie tief sich der Verf. in Luthers Werke eingearbeitet hat und wie umfassend seine Kenntnis der Literatur, zumal auch der deutschsprachigen, ist. Man muß allerdings in Kauf nehmen, daß die tatsächliche Berücksichtigung der bisherigen Arbeiten hinter ihrer Zitierung zurückbleibt: Der Verf. präzisiert seinen Standpunkt nur gelegentlich gegenüber andersartigen Auffassungen (etwa, in einem Exkurs am Ende des Buches [S. 179f.], gegenüber den Luther-Arbeiten J. Heckels, die er im wesentlichen ablehnt, insbesondere deswegen, weil hier Luthers „basic dualism“ jedenfalls der Zeit nach 1518 nicht genügend berücksichtigt sei); und diese Auseinandersetzungen erscheinen nicht immer ausreichend (etwa bei der Begründung seiner Datierung von Luthers „re-orientation“, wo er sich hauptsächlich auf die – dem Rez. unbekannte – Arbeit von U. Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel*, St. Louis 1951, stützt – das Buch von Bizer, *Fides ex auditu*, 1958, hat er noch nicht benutzt –, aber S. 19f., Anm. 94 nur die extremen Gegenauffassungen von Hirsch und Vogelsang kurz abfertigt, ohne sich weiter mit den vielen anderen Lösungsversuchen abzugeben).

Ein anderes Bedenken gegenüber dem Buch erscheint schwerwiegender. Der Verf. geht aus von der Voraussetzung: „Luther was primarily a theologian“ (XV). So richtig dieser Satz ist und so dankbar man sein wird, ihn dem Buch gleichsam als Motto vorangestellt zu finden, so kann doch die Art, wie der Verf. ihn anwendet, nicht voll befriedigen. Er hält es nämlich nach dieser Feststellung für gerechtfertigt, daß er sich in seiner Arbeit fast ausschließlich darauf beschränkt, die immanente Gedankenentwicklung Luthers nachzuzeichnen. Nun kann man den Entschluß, auf die Suche nach etwaigen Vorbildern und Quellen Luthers zu verzichten (XV. 19, Anm. 93 u. ö.), noch billigen; hier hätte der Gewinn für das Verständnis Luthers die große Mühe, die aufzuwenden gewesen wäre, wohl nicht gelohnt. Daß Luther aber zugleich damit auch aus der Geschichte seiner Zeit so gut wie herausgenommen wird, daß die Frage nach den Beweggründen seiner Theologie restlos wegfällt, erscheint nun doch als eine bedenkliche Unterlassung. Es ist m. E. nicht möglich, Luthers Neuverständnis der *iustitia humana*, der *lex*, der *societas* einfach nur als das Resultat einer Selbstbewegung seines theologischen Denkens zu verstehen. Es muß vielmehr der reale Ablauf der Reformationsgeschichte gerade in diesen aufgewühlten Jahren als Hintergrund dieser Wandlungen der Theologie mitberücksichtigt werden, die Tatsache, daß Luther auf immer neue Fragen Antwort geben muß, die ihm ratlose Freunde, hartnäckige Gegner, zuletzt unverständige, radikale Anhänger stellen, daß er hier Anregungen und Warnungen, Belehrungen und Hemmungen empfängt usw. Gewiß ist Luthers theologische Entwicklung von alledem nicht aus ihrer Bahn gelenkt worden, gewiß sind die neuen Einsichten jener Jahre *seine* Einsichten! Aber daß diese Anstöße von außen seine Gedankenbildung nicht unberührt gelassen haben können, liegt gerade damals, als ihn die Verantwortung für die von ihm entfesselte Unruhe zu belasten beginnt, und gerade bei den Problemkreisen, die die neue Gestaltung des christlichen Lebens betreffen, auf der Hand. Die theologische Entwicklung Luthers wird daher gerade in diesen Fragen nicht wirklich sachgemäß geschildert, wenn jede nichttheologische Komponente prinzipiell außerhalb der Betrachtung bleibt; schärfer: Es wird auf diese Weise nicht bloß der historische Tatbestand verzeichnet, sondern Luther wird gerade theologisch

nicht zureichend erfaßt, weil seine Theologie gleichsam als Gedankenspiel im luftleeren Raum, nicht aber als Funktion der Verkündigung aufgefaßt wird.

Es ist zu erwarten, daß das Buch in der englischsprechenden Welt als umfassende, klare und im ganzen wohl zutreffende Einführung in Luthers Soziallehren und darüber hinaus in das Ganze seiner Theologie lebhaften Anklang finden wird, und der Rez. würde einen solchen Erfolg durchaus begrüßen. Nur wäre es bedauerlich, wenn die Arbeit auch mit ihrer gefährlichen Einseitigkeit Schule machen sollte.

Heidelberg

B. Moeller

Hans Volz: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1959. Pp. 148. 13,60 DM.

More and more in the dramatization of the Reformation the event of the posting of the 95 Theses has been looked upon as Protestantism's great moment of birth, and Reformation-literature, both scholarly and popular, has recounted the story of this important act. This present study, however, seeks to do much more than simply tell again that narrative, for it is devoted to a critical examination of aspects of the account itself, seeking through extensive study of the relevant source materials to clarify this cluster of events and the motives underlying them. This is not an examination of the theological issues in the indulgence controversy, but it is a highly careful re-appraisal of the external framework within which the theological dispute itself occurred.

Luther's initiation of the indulgence dispute is portrayed as precipitated not only by Tetzel's preaching but also by the publication of the official *Instructio summaria* which seemed to sanction many of the latter's views, and thus the theses were prepared with both of these in mind, as was also at the same time his *Tractatus de indulgentiis* (formerly viewed as a sermon of 1516). Both documents are then understood to have been sent along with accompanying letters to both Archbishop Albrecht of Mainz and Bishop Hieronymus Scultetus of Brandenburg, as ecclesiastics with authority related to the dispensing of the St. Peter's indulgence, the correspondence with the latter however now being lost. The letters sought the withdrawal of the *Instructio summaria* and the issuing of new instructions to the indulgence preachers. But Luther's desire for a small academic disputation on the subject also led to his posting of the theses immediately thereafter, despite later protestations that the seeking of a disputation came only after unsuccessful negotiations with the ecclesiastical princes. A novel item is introduced here in the matter of dating. The correspondence with Albrecht (and Hieronymus) is kept at October 31, 1517, but it is maintained that the theses themselves were posted the day following, i. e., November 1. Melancthon is adjudged responsible for the traditional October 31 dating of the posting (a tradition begun in 1546), whereas Luther utterances of twenty years earlier are held to imply the later date. The argument is interesting though not conclusive. It is strongly urged that the motive in seeking a disputation was the clarification of ideas and even the revising of the theses, rather than the eliciting of popular support. But no disputation developed, and much popular support quickly arose.

Much of the value in this monograph is found in the exacting documentation and thorough examination of relevant sources. With approximately two thirds of its pages devoted to footnote references and discussions, there is extended collating of earlier views on these matters as well as exhaustive collecting and probing of primary data. Thus these notes provide fertile ground not only for bibliography pertinent to discussion of the events related to the posting of the theses, but also for vigorous evaluation of

prevailing interpretations on the basis of the wide span of references in the Luther writings themselves.

Word from the author asks that a serious printer's error be corrected in Note Nr. 147 where line 7 should read: "Pfarrerblatt 1958, S. 488-490. Meiner Beweisführung zugestimmt."

Pacific School of Religion, Berkeley, California

John von Rohr

100 Reformationsdrucke vom Judenbücherstreit bis zum Bauernkrieg aus der Bibliothek Ferdinand Baron von Neufforge. Berlin: Antiquariat Gerd Rosen. O. J. (1961) 70 S., 8,- DM.

Neben dem Katalog Humanismus und Reformation, dessen erste Lieferung hier angezeigt wurde, hat Gerd Rosen die Reformationsdrucke der Bibliothek Neufforge in einer Ausstellung für den evangelischen Kirchentag Berlin 1961 zur Verfügung gestellt und in einem Katalog vorweg ausführlich beschrieben wie sämtliche Titelblätter abgebildet. Unter den 100 Drucken finden sich ungewöhnliche Kostbarkeiten, so etwa auch eine der Weimarer Ausgabe unbekannte Ausgabe von Luthers „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel“. Die Beschreibung ist bibliographisch exakt. Bei Nr. 98 (Müntzer) fehlt ein Hinweis auf den kritischen Neudruck Böhmer-Kirns. Zitate aus der Sekundärliteratur führen auf Inhalt und Bedeutung jeder einzelnen Schrift hin.

Stuttgart-Hohenheim

Günther Franz

William R. Hitchcock: The Background of the Knights' Revolt, 1522-1523 (University of California Publications in History, Vol. 61). Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1958. Pp. vi, 128, \$ 2.50.

This book is a welcome addition to the list of English publications dealing with single aspects of the German Reformation. The Knights' Revolt was only one of several disturbances occurring in Germany in the eventful years between 1521 and 1525. The author points out that three of these events – the disturbances in Wittenberg in 1522, the Knights' Revolt of 1522-1523, and the Peasants' War of 1525 – are indicative of relationships between the religious movement and social unrest. The major concern of his study is to explore the interaction of religious and social forces that shaped the Knights' Revolt.

In his first chapter the author surveys the history of the knights, emphasizing their social role in the Empire. In general terms he shows how the changing fortunes of the Empire were related to the changing position of the knights through the centuries. He describes the differences between the knights' status in the eastern and western part of Germany. The discussion emphasizes all those elements that affect the social position of the knights and their relationship with the emerging cities, secular and ecclesiastical princes, and the bourgeoisie. Hitchcock also considers the difficulties that the knightly class encountered with the slowly rising judicial system, which was to undermine their medieval and feudal concepts of justice. In an attempt to account for the social and economic plight of the knights in the early 16th century, Hitchcock points to the disunity within the knightly class growing out of the fact that each knight was looking out for his own fortunes only and was unable to see beyond his personal problems.

Although the knights attempted to form leagues of different kinds, these were mostly on the territorial level and were expressions of class egotism rather than of great national aspirations. The author has carefully studied Karl Schottenloher's *Flugschriften zur*

Ritterschaftsbewegung des Jahres 1523 (Münster, 1929; Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 52) and has interpreted intelligently and carefully some of the documents to be found there.

He also shows the hostility of the knightly class to the church and its clergy, who were trying to amass even more power and property, thus interfering with the attempts of the knightly class to regain prestige and land; on the other hand, many knights were dependent on the ecclesiastical princes for their own economic existence and livelihood.

Many knights were attracted to the "new heresy," as Aleander pointed out, often for materialistic reasons only. The author discusses the attempts of the knights to get into contact with Luther, especially at Worms, yet he finds that often their sympathies for Luther did not reflect a real understanding or an identification with Luther's theology so much as hostility towards the Roman church, which seemed to many people at that time to be the underlying cause of all evils existing in Germany. Lutheranism, in fact, brought one more element of disunity into the knightly class.

The author feels that Sickingen and Hutten are so well known that a cursory treatment based on secondary sources will suffice. His main thesis is that both of them were fundamentally medieval knights and that they too did not understand Lutheranism, although they supported Luther with all their might. Both tried to unify the knightly movement, but were unsuccessful because of too many dividing loyalties.

The most valuable contributions of the book are the chapters on Eberlin von Günzburg and Hartmuth von Kronberg. A brief outline of their careers, family background, and political engagements is given. As both wrote extensively on the problems of the knights and the German society of their day, they provide an opportunity for examination of the social, religious, and moral ideas and ideals of two representatives of the knightly class. Hitchcock's most interesting pages are certainly those in which he discusses Eberlin's *Wolfaria*, the mythical land which the author populates with an ideal knighthood. It was a conservative utopia, looking backwards to a golden feudal age rather than forward to radical social changes. A God-given social hierarchy dominated the agricultural society of *Wolfaria*, reflecting Eberlin's antagonism towards the burghers and towns.

Although Eberlin, a deeply religious man, felt that religious reform was necessary before there could be hope for social reform, the impact of such religious reform was to be of a spiritual and moral character and would not affect the structure of society. Like many of his contemporaries, he refused to see that religious reform and antagonism to Rome were bound to lead to social revolution.

Hartmuth von Kronberg is studied as a typical representative of the knightly class of the 16th century. The author clearly shows Hartmuth's confused loyalties: his attitude towards the Catholic Emperor, who was to be the protector of the possessions which he held as a fief directly, and his attitude towards the Protestant Philip of Hesse, who struggled for years to dispossess the Kronbergs of their lands and possessions. Hartmuth fled to Basel at one time and came under the influence of Hutten there; he was also acquainted with Sickingen, and was even accused of "Bohemian" ideas. His views on society were much like Eberlin's. He was also a social conservative, believing in a static, feudal, and agricultural society. Thus it is understandable that he turned against the Anabaptists as well as against the peasants in 1525, since, in his view, they had perverted the concept of Christian freedom. On the other hand, he approved of the Knights' Revolt, since he saw in it Germany's struggle against Rome and the church, and the knights' duty to preserve order and peace in Germany. A medieval sort of nationalism

emerges from Eberlin's works, glorifying the Holy Roman Empire with Charles V as successor to Charlemagne and as the protector of the Christian society.

It is unfortunate that Hitchcock did not treat the works of these two authors more systematically. He has gleaned many ideas from them, yet a full picture of Kronberg's views does not emerge and the reader finds it difficult to orient himself in a body of writings that has not been discussed in its historical genesis.

In a brief conclusion Hitchcock expresses his conviction that, although it is not possible to detect a unified attitude among the knights, their reactions to the events of the period, and to the Reformation in particular, as well as their confessed ideals, were largely determined by their social background. Yet, the author warns of reading social determinism into history as he points out the variety of economic and social groups, like knights, princes, and merchants, all of whom could champion the Lutheran Reformation and be carried away by an enthusiasm cutting across class lines. This is a very stimulating essay on one aspect of the Reformation and brings hitherto neglected materials to the attention of the English reader.

Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School *Maria Grossmann*

Stephen A. Fischer-Galati: Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555 (Harvard Historical Monographs XLIII). Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1959. VIII, 140 S. \$ 4.–.

Der Verfasser lehrt neuere Geschichte an der Wayne State University in Detroit und ist in den letzten Jahren vor allem durch Arbeiten zur neueren und neuesten rumänischen Geschichte bekannt geworden. Vorliegende Studie ist die Umarbeitung und Erweiterung seiner Dissertation von 1949. Drei zwischenzeitlich erschienene Aufsätze in *Church history* 23 (1954), 46–67, in den *Südostforschungen* 15 (1956), 290–311, und im *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956), 160–180, sind mitverwertet.

Der Autor fragt: Welchen Einfluß hatte das türkische Ausdehnungsbestreben in Südosteuropa auf den Ablauf der Reformation in Deutschland? Seine Antwort – auf die bisher noch nicht in dieser zugespitzten Form gestellte Frage – „The consolidation, expansion and legitimizing of Lutheranism in Germany by 1555 should be attributed to Ottoman imperialism more than to any other single factor“ (117). Dabei kann er sich auf eine umfassende Kenntnis der meist deutschsprachigen Sekundärliteratur und der zeitgenössischen Quellen (Akten, Briefwechsel, Flugschriften) stützen, wovon die Bibliographie (121–135) beredt zeugt.

Im ersten Kapitel untersucht Fischer-Galati das „Vermächtnis Maximilians“. Er zeigt dessen bedeutende Machtstellung, aber auch die durch die Rückschläge in Oberitalien und das Vordringen der Türken bereits heranreifenden Gefahren. Die Türkendrohung zielte vor allem auf das eben erst gewonnene Ungarn (Erbvertrag von Preßburg). Der deutsche Reichstag war wenig geneigt, einen Kreuzzug gegen die Ungläubigen zu finanzieren. Die Last der deutschen und ungarischen Angelegenheiten lag seit 1521 vorwiegend auf den Schultern von König Ferdinand, der über weit weniger eigene Hilfsquellen verfügte als sein kaiserlicher Bruder.

Das zweite Kapitel schildert die Entwicklung vom Reichstag von Worms (1521) bis zum zweiten Reichstag von Speyer (1529). Angesichts des neuen türkischen Anlaufs unter Suleiman dem Prächtigen, dessen Vorstoß freilich von der öffentlichen Meinung des Deutschen Reiches nicht als unmittelbare Bedrohung empfunden wurde, verknüpften die protestantischen und katholischen Stände ihre Hilfsbereitschaft mit der Regelung der

religiösen Frage. Karl V. lehnte zunächst die Konzilsidee ab; die dennoch bewilligte Hilfe der Reichsstände wurde aber durch die Niederlage von Mohács illusorisch. Inzwischen erkannten einzelne der protestantischen Führer, daß die religiöse Einheit nicht mehr herzustellen sei; infolgedessen zeigten sie weniger Interesse an der Einberufung eines Konzils als ihre katholischen Gegenspieler. Der vom Kaiser geschlossene Friede von Cambrai und die innere Uneinigkeit der Protestantenführer bewirkten 1529 zum letzten Mal die bedingungslose Unterstützung der protestantischen Stände für einen kaiserlichen Türkenzug.

Das dritte Kapitel „Der Preis der protestantischen Hilfe“ führt die Darstellung bis zum Jahre 1532. Mit der lakonischen Formel „no aid without concessions“ umschreibt der Verfasser die Politik der protestantischen Stände gegenüber Kaiser und Römischem König, die vergeblich versuchten, durch Verhandlungen mit dem Sultan die Türkengefahr zu bannen und gegen den sich sträubenden Papst durch ein Konzil die Glaubenspaltung zu überwinden. Während Ferdinand im Interesse seiner Südostpolitik mehr und mehr zu religiösen Zugeständnissen gegenüber den Protestanten bereit war, widersetzten sich dem die katholischen Stände (Nichtanerkennung des Nürnberger Religionsfriedens von 1532).

Im vierten Kapitel verfolgt der Autor die Ereignisse bis 1546. In diesem Zeitraum wurden die türkischen Vorstöße gegen Ungarn besonders gefährlich durch ihre strategische Verbindung mit der französischen Politik in Oberitalien (1536). Die Abhängigkeit der protestantischen Taktik vom jeweiligen Grad der türkischen Bedrohung und von der Bereitschaft der katholischen Stände zur Stellung von Mannschaften und Geld für die Türkenabwehr wird jetzt ganz offenkundig. Lediglich das Stillhalten der Türken und Franzosen (Vertrag von Crépy, 1544) ermöglichte dem Kaiser noch einmal für kurze Zeit im Schmalkaldischen Krieg das Blatt gegen die Protestanten zu wenden. Doch sein Sieg kam zu spät, die Reformation war nicht mehr ungeschehen zu machen.

Im fünften Kapitel skizziert der Verfasser die Ergebnisse der habsburgischen Politik von 1551–1555. Ungarn wurde zwar endgültig gesichert (Johann Zápolyas Witwe Isabella von Siebenbürgen willigte ein, daß Ferdinand an die Stelle ihres Sohnes Johann Sigismund trat), dafür gewann der protestantische Gegenschlag unter Moritz von Sachsen so viel Raum, daß auch der Kaiser wider Willen dem von seinem Bruder längst gewünschten Kompromiß zustimmen mußte. Ferdinand erhielt die Zusicherung der so wichtigen langfristigen Türkenhilfe.

Im Schlußkapitel folgert Fischer-Galati aus seinen Untersuchungen, daß die Reformation einen ganz anderen Verlauf hätte nehmen können, wenn Karl und Ferdinand die Bemühungen um die deutsche religiöse Einheit vor die Sorge um die Sicherung ihrer Hausmacht gestellt hätten. 1526 fiel die erste Entscheidung, als Karl sich für die konziliare Lösung entschied, 1532 die zweite, als die Protestanten eine, wenn auch vorläufige Anerkennung ihrer Konfession durchsetzten. Das Jahr 1555 setzte den Schlußpunkt. Dabei war Ferdinands unfreiwilliger Anteil am Sieg der protestantischen Partei gewiß größer als der Karls; seine Entschlüsse wurden vornehmlich von dem Bestreben diktiert, sein ungarisches Erbe gegen die Türken zu sichern.

Fischer-Galatis sorgfältig gearbeitetes Buch wird zweifellos künftig unser Bild vom Ablauf der Reformation wesentlich mitgestalten. Von einer Reihe von Druckfehlern ist lediglich zu berichtigen Jurišić (35) statt irrtümlich Juricic; merkwürdig ist durchweg Staathalter für Statthalter.

Gegenüber den zitierten älteren Darstellungen für die Frühgeschichte der Osmanen in

Südosteuropa (2) wäre auf Franz Babingers Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien in: Südosteuropäische Arbeiten 34 (Brünn, München, Wien, 1944) zu verweisen. Die Türkenpolitik Kaiser Maximilians I. zielte durchaus nicht nur auf einen abendländischen Kreuzzug; vielmehr hat ebenfalls Franz Babinger gezeigt, daß in einer bestimmten Situation dieser Kaiser auch vor einem Bündnis mit dem Sultan nicht zurückschreckte (Kaiser Maximilians I. „geheime Praktiken“ mit den Osmanen, in: Südostforschungen 15, 1956, 201–236). Schließlich wäre die Bibliographie der zeitgenössischen Flugschriften zu ergänzen durch eine neue Akademieabhandlung Franz Babingers „Zwei bayerische Türkenbüchlein (1542) und ihre Verfasser“ in: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl. 1959, H. 4.

München

Gerhard Grimm

Der evangelische Katechismus von Gengenbach a. d. Jahre 1545. Hg. und bearb. von Ernst-Wilhelm Kohls (Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts 14). Heidelberg: Quelle & Meyer 1960. 57 S., kart. 4,80 DM.

Die Herausgabe dieses oft gerühmten, aber bisher nie im Wortlaut veröffentlichten Katechismus ist verdienstlich, ebenso der ständige Vergleich mit den Brenzschens und Luthers Katechismuserbeiten. Doch wird man Fragezeichen setzen müssen, wenn Verf. ständig betont, daß der „Gengenbacher“ den subjektiven Glauben so sehr unterstreiche, daß die Objektivität des Sakramentes darüber verlorengehe. Kirchengeschichtlich und sprachgeschichtlich liegt dem Herausgeber das Gebiet um Gengenbach sehr fern, so daß einige Fehltritte und -interpretationen fast unvermeidlich waren. So ist m. E. das Bild Wilhelms von Fürstenberg völlig verzeichnet. Er war Lehensträger der Reichsgrafschaft Ortenau mit dem Schloß Ortenberg als Residenz, wo er aber nur im Sommer wohnte, während er den Winter in seiner Straßburger Stadtwohnung verbrachte. Er war der Reformation nicht nur aus gewinnsüchtigen Gründen, sondern innerlichst zugetan. Diese von ihm innegehabte Grafschaft umgab das Städtchen Gengenbach ganz, in Wolfach, dem Hauptort, wurde zum Beispiel der Kirchenliederdichter Martin Schalling geboren als Sohn des gleichnamigen Ortspfarrers, der seinerseits aus Straßburg stammte. Graf Wilhelm geriet, als er auf seiten des Kaisers gegen Frankreich kämpfte, in französische Gefangenschaft. Der Kaiser löste ihn sehr lange nicht aus, weswegen ihm Wilhelm grollte. Er schlug sich dann ganz auf die Seite der Schmalkaldener, denen er 1500 Mann Hilfstruppen warb und zuführte. Er kam darüber in die Reichsacht. Um die Ortenauer Grafschaft dem Hause Fürstenberg zu retten, trat er sie seinem katholisch gebliebenen älteren Bruder Friedrich in Donaueschingen ab. Doch die Rekatholisierung konnte er nicht verhindern, er starb darüber „in tremore cordis.“ Die Erläuterung „in nicht beleidigen oder hassen“ (S. 32, Anm. 18) bezieht sich niemals auf Gott, sondern auf den Nächsten, in Anm. 20 muß es heißen im = ihm. Wegen des Ausdrucks „zur Letzte lassen“ (S. 39, Anm. 34) hätte das Wörterbuch der elsässischen Mundarten nicht bemüht zu werden brauchen, ein Hinweis auf den Schluß von Luthers Lied „Nun freut euch lieben Christen gmein“ hätte genügt (EKG 239, 10). Ebenso singt der Schwabe Paul Speratus „Mit Gott der Glaub ist wohl daran“ (EKG 242, 6), wodurch S. 45, Anm. 64 erläutert wäre. Der Infinitiv von Anm. 63 heißt ausspreiten, nicht ausspreien, noch heute „spreiten“ im Schwarzwald die Bauern den Mist, das heißt, sie verzetteln ihn. S. 48 blieb ein Druckfehler stehen, es muß 1540, nicht 1940, heißen (Anm. 20). Daß das akademische Gymnasium nach Gengenbach auswich, war ganz natürlich, da die Klostergebäude Platz boten, die Universität Freiburg zog bei Pestgefahr nach Villingen oder Konstanz, die Heidelberger einmal nach Eppingen,

auch die Wittenberger zogen bei Pestgefahr aus. Der Verein für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Badens kündigt an, in seinem noch dieses Jahr herauskommen- den Jahrbuch die Arbeit des inzwischen verstorbenen Oberkirchenrats D. Karl Bender zu veröffentlichen; man darf gespannt sein, ob hier ähnliche Schlußfolgerungen gezogen werden wie von Kohls.

Freiburg i. Br.

W. A. Schulze

Horst Reller: Vorreformatorsche und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 10). Mit drei kirchenhistor. Karten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959. 237 S., brosch. 28,80 DM.

Mit vorliegender Arbeit wird endlich eine schon lange unangenehm empfundene Lücke in der Darstellung der Kirchengeschichte des Landes Braunschweig im 16. Jahrhundert geschlossen. Die ungemein vielseitige Darstellung in flüssiger Form läßt für den Kirchenhistoriker kaum etwas zu wünschen übrig und bringt die vorhandenen Probleme auch solchen, die im einzelnen weniger mit ihnen vertraut sind, nahe.

Verf. hat seine Untersuchung vorzüglich unterbaut, indem er zunächst den politischen Gegebenheiten nachgeht, die zu den kirchlichen Zuständen im 16. Jahrhundert führen, und auch die mittelalterliche bischöfliche Verfassung genauestens beleuchtet. Er gelangt dabei zu überraschenden theologiegeschichtlichen Aufschlüssen. Wenn Verf. bedauert, daß er für diese Teile seiner Arbeit sich nur auf schon vorliegende Forschungsergebnisse stützen konnte, so kann bezeugt werden, daß die damit bearbeitete Literatur bis dahin besonders schwer übersehbar war. Verf. hat nicht nur die entlegenste Literatur aufgespürt, sondern zudem alles in überaus sicherer Art kritisch bearbeitet. Ungeheuer verstreutes, mitunter im Laufe der Zeit zu Quellenwert gelangte Literatur wurde herangezogen, dazu manches neu aufgefunden, wie beispielsweise Pressels Manuskript über das Leben und Wirken des Württemberger Reformators Jakob Andreae. Eine gute Zusammenstellung der Entwicklung landeskirchlicher Aufsichts- und Verwaltungsorgane unter dem Einfluß der Reformation vornehmlich in Kursachsen und Württemberg erweist sich als weitere wertvolle Vorstudie. Dem Verf. gelingt es, die eigentliche Problematik der allgemeinen Verhältnisse des Landes Braunschweig-Wolfenbüttel im 16. Jahrhundert aufzurollen, nämlich: die allmähliche Zentralisation im Militär-, Finanz- und Gerichtswesen, wodurch bereits die Konturen des modernen Beamtenstaates sichtbar werden; ferner der Verfall der kirchlichen Aufsicht bereits während des 15. Jahrhunderts sowie die kirchliche Isolierung des Fürstentums durch politische Differenzen. Dabei wird eine vorzügliche Einführung in die Eigenart der alten kirchlichen Organe und Sprengel gegeben. Durch eigene Untersuchungen des Quellen- und bereits vorhandenen Forschungsmaterials kommt Verf. zu der Annahme, daß die Bistümer Halberstadt und Hildesheim – in denen das untersuchte Gebiet liegt – zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Archidiakonen nicht mehr in ihrer alten Machtstellung sahen. Doch wird nachgewiesen, daß trotzdem die reformatorische Verfassungsbildung gerade an die spätmittelalterlichen, durch Herzog Heinrich d. J. (1514–1568) tatkräftig geförderten Neuansätze anknüpft und Konsistorium sowie Archipresbyterat in gewandelter Form in die evangelische Kirchenverfassung übergingen.

Die eingehende Darstellung der Entwicklung der landeskirchlichen Aufsichts- und Verwaltungsorgane unter dem Einfluß der Reformation in Kursachsen und Württemberg ermöglicht dem Verf., deutlich werden zu lassen, wie gründlich sich die Kirchenordnung

der Stadt Braunschweig, 1528 aufgestellt, und die Wolfenbütteler Kirchenordnung des Jahres 1543 von der 1569 erlassenen Braunschweig-Wolfenbütteler unterscheiden. Die beiden erstgenannten müssen ganz auf dem sächsischen Hintergrund gesehen werden (in der Entwicklung bis etwa 1542), wo der Landesherr das entscheidende Wort im Kirchenregiment sprach, der Superintendent dagegen wesentlich nur als Diener an der Erhaltung des Evangeliums, nicht aber kirchenpolizeilich tätig war, während 1569 der Superintendent durch württembergischen Einfluß zum „Inquisitor“ des Landesherrn wird.

Im vierten Teil wird die Durchführung der Reformation in der Stadt Braunschweig (1528) und im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel (1542/47 und 1568/69) und namentlich die Entstehung kirchlicher Aufsichts- und Verwaltungsbehörden untersucht. Dazwischen sind zwei beachtenswerte Exkurse eingeschaltet, die sich mit der kirchlichen Verfassungsbildung in den benachbarten Territorien Celle-Lüneburg (1527) und Göttingen-Calenberg (1542) befassen. Im Mittelpunkt dieses 4. Teiles stehen die Superintendenzen, nebst General- und Spezialsuperintendenzen, ihre Einsetzung, Befugnisse, Stellung untereinander, zu dem Landesherrn usw. usw. Es ist erstaunlich, welches Aktenmaterial Verf. bewältigt hat, um allen erdenklichen Einzelfragen nachzugehen. Über alle verwaltungstechnischen Angelegenheiten wird Auskunft gegeben, jede Bestallung ist sorgfältig untersucht, die Rechtsverhältnisse werden nach allen Richtungen hin überprüft. Dabei sind überflüssige Einzelheiten, etwa genealogischer Art, vermieden worden. So gelingt es dem Verf., durch mosaikartig zusammengefügte Einzeltatsachen zu verdeutlichen, daß das Superintendentenamt in der Stadt Braunschweig seine besondere Prägung als bischöfliches Lehramt erhielt, daß im Fürstentum Wolfenbüttel dagegen die Superintendenzen durch das Inquisitionsverfahren bei der Spezialvisitation die Voraussetzung für ein wirksames Eingreifen zur Abstellung der Mängel schuf. Kirchenwesen und Landesverfassung waren hier ganz miteinander verwachsen.

Den Schluß der Untersuchung bildet ein knapper und doch sehr aufschlußreicher Überblick über die weitere Entwicklung dieser beiden Typen bis in die Neuzeit.

Als Anhang teilt Verf. Quellen mit, die die vorliegende Untersuchung noch beträchtlich unterbauen. Ferner sind drei Karten beigelegt, die die kirchenpolitische Lage des untersuchten Gebietes am Ausgang des Mittelalters, um 1540 und 1568/69 in anschaulicher Weise vor Augen führen (Machtbereiche sind strahlenförmig eingezeichnet).

So hat Verf. eine mustergültige Arbeit vorgelegt. Sie kann nicht dankbar genug begrüßt werden. Niemand, der sich irgendwie mit der braunschweigischen Kirchengeschichte zu befassen hat, wird künftig an ihr vorübergehen können.

Hannover

Annelies Ritter

Robert Stupperich: Evangelisch-Theologische Arbeit in Westfalen seit der Reformation (Abhandlungen der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen-Wilhelms-Universität, Heft 4). Münster: Aschendorff 1959. 42 S., kart. 2,40 DM.

In seinem Festvortrag bei der Eröffnung des neuen Seminargebäudes der evangelisch-theologischen Fakultät Münster am 5. November 1958 gibt der Verf. einen instruktiven Überblick über die theologische Arbeit in Westfalen vom Humanismus bis zur Gegenwart. Von der *devotio moderna* (Heinrich v. Ahaus) und den Brüdern vom gemeinsamen Leben in Herford ausgehend, wird über die theologische Arbeit in der Reformationszeit berichtet. Dabei wird zunächst die Bedeutung der westfälischen Augustinermönche als Reformatoren Westfalens betont, dann der Weg der evangelischen Theologie von Clarenbach über v. d. Busche, Th. Fabricius, Corvinus bis zu Busmann skizziert. Als theologische Leistungen

werden die Kirchenordnungen von Minden, Herford, Münster, Soest und andere gewürdigt. Aus der Zeit der Orthodoxie begegnen Hamelmann und Ph. Nicolai, als akademische Theologen Feuerborn und Buxtorf. Von der pietistischen Frömmigkeit entsprach vor allem die Hallesche Art dem westfälischen Menschen. Hasenkamp und Krummacher repräsentieren die von Tersteegen ausgehende reformiert bestimmte Erweckungsbewegung, während die Erweckung am Anfang des 19. Jahrhunderts in der theologisch fundierten Diakonie Bodelschwings und Disselhoffs ihre Krönung fand. Als akademische Theologen des 19. Jahrhunderts werden noch Gieseler, Hengstenberg und Cremer genannt. Ein Ausblick auf die 1905 eröffnete Schule und die 1914 eingerichtete evangelisch-theologische Fakultät in Münster beendet den Weg des Verf., der zeigt, wie ein Territorium zum Prisma wird, in dem die herrschenden Tendenzen zum Lokalkolorit gebrochen werden und wie auch das allgemeine Bedeutsame sich zunächst im überschaubaren Raum bewähren muß.

Göttingen H. W. Krumwiede

Egbert Thiemann: Die Theologie Hermann Hamelmanns (Beihefte zum Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte, Heft 4). Bethel bei Bielefeld: Verlagshandlung der Anstalt Bethel 1959. 125 S., 3,50 DM [Theol. Diss. Münster 1959].

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, den Vater der westfälischen Reformations- und Gelehrten-geschichte als Theologen zu würdigen. In geschickter Verknüpfung des Biographischen, Historischen und Systematischen bietet er ein reiches, gut gegliedertes Material dar. Der zunächst vom Münsterschen Humanismus geprägte Hamelmann kam in Köln und Mainz in Berührung mit reformkatholischen, gegen die Reformation gerichteten Tendenzen. Als katholischer Priester nahm er dann Anstoß besonders an der Stillmesse und wandte sich der evangelischen Auffassung zu. Sein reiches theologisches Schrifttum entfloß seiner praktischen Tätigkeit als evangelischer Pfarrer und Superintendent. Er gehört damit zu den Theologen, die ihre Selbständigkeit weniger auf eine originale Theologie als auf die Bewährung der evangelischen Lehre im geistlichen Amt gründeten. Als Ausgangspunkt der theologischen Reflexion Hamelmanns stellt der Verf. das Schriftprinzip heraus, die Schrift wird dem Worte Gottes gleichgesetzt. Wenn die reformatorische Schriftlehre damit auch eingeebnet wird, so vermag Hamelmann von dieser Position aus doch die evangelische Lehre in vielerlei durch äußere Anlässe angeregte Schriften fruchtbar zu entfalten. Schrift und Kirche, Schrift und Rechtfertigung und Schrift und Sakrament sind die drei großen Themenkreise, unter denen die Theologie Hamelmanns in seiner Auseinandersetzung zunächst mit dem tridentinischen Katholizismus, später dann immer stärker mit der reformierten Theologie entfaltet wird. Dabei sieht der Verf. Hamelmann näher bei Luther als bei Melancthon. Etwas zu weit gegriffen ist wohl die These, daß sich Hamelmann durch sein Eintreten für die Einführung der Konkordienformel in Oldenburg für die Theologie Melancthons eingesetzt habe.

Göttingen H. W. Krumwiede

Hans-Ulrich Delius: Der Briefwechsel des Friedrich Mykonius (1524–1546). Ein Beitrag zur allgemeinen Reformationsgeschichte und zur Biographie eines mitteldeutschen Reformators (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hg. von E. Fabian, Heft 18/19). Tübingen: Oslandersche Buchhandlung 1960. 210 S., 16,80 DM.

Mit seiner Veröffentlichung will Delius „den Schlußstein“ der Sammeltätigkeit setzen, die vom 16. Jahrhundert an bis in unsere Zeit der Korrespondenz des Gothaer Superintendenten und thüringischen Reformators gewidmet wurde. So begrüßenswert dieser

Vorsatz angesichts der weiten Zerstreuung des Materials in zum Teil kleinen und schwer zugänglichen Veröffentlichungen und der vielen bisher ungedruckten Mykonius-Briefe ist, so wenig hat doch Delius sein Ziel erreicht. Bei näherer Betrachtung erweist sich seine Ausgabe als so mangelhaft, daß der Rahmen einer Besprechung durch die Unzahl von Berichtigungen und Nachträgen gesprengt würde. Deshalb kann hier nur durch einige Beispiele die vorliegende Arbeit allgemein charakterisiert werden; eine vollständige Nachlese muß in einer besonderen Veröffentlichung erfolgen. Die Briefe werden hier mit Delius' Nummern bezeichnet (Nr. 88 und 161 sind doppelt vorhanden, dafür fehlen Nr. 87 und Nr. 162); bei Berichtigungen stehen diese hinter eckiger Klammer, der fehlerhafte Text davor. Von etwa 130 bisher ungedruckten Briefen druckt Delius 95 ab. Von den übrigen gibt er, wie auch von sämtlichen schon gedruckten – auch wenn diese schwer zugänglich sind –, kurze, nicht immer zuverlässige Regesten. Zum Beispiel macht er nicht darauf aufmerksam, daß die von O. Clemen in der Zeitschr. d. Vereins f. Thüring. Gesch. u. Altertumskunde (ZVThGA) 28 (1911) abgedruckten Brieftexte bis auf Nr. 17 und 74 gekürzt sind und Delius' Regesten bis auf wenige Ausnahmen nur den Inhalt der gekürzten Texte wiedergeben. Größere sachliche Auslassungen sind, entsprechend Clemens Text, zum Beispiel in den Regesten zu Nr. 171, 324, 348, 360, 373 und 422 festzustellen. Zu Nr. 143 und 374 gibt auch Clemen nur ein kurzes Regest, ohne daß Delius dies erwähnt. Einige weitere Beispiele aus Delius' Regesten: Nr. 191 „... den *intoleranten* Saalfelder“] *intolerabilem* (gemeint ist Jakob Siegel); Nr. 307 „... daß die Kirche in *Nürnberg* gebessert werde“] ... daß die Kirche in Regensburg durch Nürnberger Theologen gebessert werde; Nr. 348 „*aper quidam immensis*“] *immanis*; Nr. 419 „... von dem *impotenten* Hans Schrotter“] *impotens* „schwach, zügellos, despotisch“; Schrotter wird außerdem als Betrüger bezeichnet. Die Frau, von der in Nr. 419 die Rede ist, wird „Catharina, filia Oberrussensis“ genannt und der „rechte“ Mann, dem sie angetraut werden soll, heißt Hans Holtzberg. Überhaupt vermißt man in den Regesten viele der in den Briefen genannten Namen. Beispiele wie die hier angeführten sind keine Einzelfälle. – Eine Kommentierung zu den bereits gedruckten Briefen gibt Delius nicht; die Erläuterungen zu den von ihm abgedruckten Briefen sind äußerst dürftig, fehlen häufig ganz. Auf seine Brieftexte darf man sich nicht verlassen: keiner der nachgeprüften Texte war fehlerfrei. Dafür zwei wahllos herausgegriffene Beispiele (Zeilenzählung beginnt mit dem Brieftext).

1. Nr. 258. Es ist Delius entgangen, daß der Brief von Buchwald (mit falschem Datum 25. Mai) bereits in Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben (ZkWkL) Bd. 1, 51 f. gedruckt ist. Die Hs. (Cod. Goth. Chart. A 1048 – im folgenden: A 1048 – Bl. 28b–29a Nr. 67) ist sehr deutlich geschrieben. S. 78 Z. 3: *beneficiis*] *beneficio*; Z. 4: *experior*] *experiar*; Z. 6: *vicimus*] *vicinus*; *semio*] *sentio*; Z. 7: *sonus* (so Hs., Schreibfehler)] *sonnus*; Z. 12: *observavimus*] *observavi visis* (verschrieben?); *gravido*] *gravado*; Z. 14: *sano* (so Hs., Schreibfehler)] *sanie*; Z. 23: *miseriae*] *mirifice*; Z. 27: *dictata* (Hs. *ditata*, Schreibfehler)] *dilata*; Z. 28: *sperarem*] *sperabam*; S. 79 Z. 1: *N*] *id est* (Kürze: /-); Z. 15: *commentariis*] *commentario*; Z. 16: *excitabit*] *excitavit*; Z. 20/21: *operabit*] *operavit*.

2. Nr. 264. Berichtigungen nach einer Kopie von A 1048 Bl. 30b–31a Nr. 72. S. 83 Z. 2: *Gotha*] *Gottha*; besonderen *guden*] *bsondern gutten*; Z. 3: *Schvinitzae*] *Schvinitziae*; Z. 4: *cepimus*] *coepimus*; Z. 7: *Hansenum*] *Hansonem*; Z. 8: *oberatos*] *obaeratos*; S. 84 Z. 1: *diversorum* (so Hs., Schreibfehler)] *diversorium*; Z. 2: *parvos bombardus*] *parvas bombardas*; Z. 4: *scio*] *scis*; Z. 7: *vocationi* (so Hs., wohl Schreibfehler)] *nationi* (vgl. Nr. 262, S. 82 Z. 26); Z. 9: *Carlilinis*] *Cartilinis*; *cinximus*] *eveximus*; Z. 10: *ac*

Ecclesiae] ac det Ecclesiae; oportet] oportet; Z. 11: Pyrgolinices (so Hs., Schreibfehler)] Pyrgopolinices (Plautus, Miles gloriosus 56).

Der Brief Melanchthons Nr. 308 (gedr. CR IV, 931 f., Nr. 2604) ist nicht an Mykonius gerichtet, sondern an den Rat zu Zwickau (so überliefert in Hs. Zwickau XXXVIII Bl. 4b, datiert: 29. März 1527; gedr. O. Clemen, Melanchthons Briefwechsel 353f., vgl. ZkWkL, Bd. 5, 102). Nr. 382 ist unvollständig, es fehlt ein beigefügtes deutsches Gedicht. Bei Nr. 277 (von Delius abgedr. nach A 1048) und Nr. 426 (Delius' Regest nach CR V, 913 f., Nr. 3341) handelt es sich um den gleichen Brief; da die bei Manlius 426 f. überlieferte Nachschrift über den Brand Gothas wohl ursprünglich ist, ist das Jahr 1545 gesichert. Nr. 234 ist eine Sendung des Sebastian Boetius (Boetz) an Mykonius, die nach dem 3. Jan. 1541 anzusetzen ist; Inhalt: 1. Anrede des Boetius an Mykonius; 2. lat.-griech. Gedicht Joh. Sturms an Kilian Goldstein; 3. eine Antwort Melanchthons hierauf in Gedichtform; 4. Brief des Boetius an Mykonius („Hoc carmen ...“ bis „Exemplum literarum Justi hoc est“); 5. der im letzten Satz seines Briefes von Boetius angekündigte Brief des Justus Menius (vom 29. Dez. 1540) mit Berichten aus Worms (von Delius nicht abgedruckt); 6. Schluß und Unterschrift: „Has litteras accepi die tertio Januarii. Tuus Sebastianus Boecius Ludi[magister] Isnacensis“ (fehlt bei Delius). Der CR X, 565 f., Nr. 176, A und B gebotene Text der Gedichte ist besser als der von A 1048, den Delius abdruckt. Zu diesem Brief vgl. WABr. 10, 611, Anm. 1. Nr. 241 und 243 gehören zusammen als ein Brief (Georg Rörer an Mykonius, 10. Jan. 1541), dazwischen steht in A 1048 der Text des Melanchthonbriefes an Luther vom 28. Dez. 1540 (WABr. 9, 298 f., Nr. 3564), den Delius nicht aufgenommen hat. Zu Nr. 393 und 401 fehlen die Angaben über die Quellen, nach denen Delius druckt; beide Male ist es: Hamburg, Supellex Epist. 92. Nicht selten hat Delius die Datierung falsch aufgelöst: Nr. 169: 5.] 7. Dez., Nr. 192; 31.] 30. Mai, Nr. 290: 3.] 4. Juli, Nr. 291: 4.] 5. Juli, Nr. 408: 29.] 27. Aug., Nr. 409: 7.] 5. Okt., Nr. 415: 6.] 4. Nov., Nr. 427: 1. Jan. 1546] 30. Dez. 1545 Nr. 280 (Delius: 25. Jan.) hatte O. Clemen bereits richtig auf den 23. Jan. datiert. Gegen Clemen hat Delius recht mit seiner Datierung von Nr. 90, 245 und 252. Entgangen ist Delius, daß Nr. 31 auf den 18. April 1540, Nr. 41 auf das Jahr 1540 umdatiert wurde (Theol. Stud. u. Krit. 1912, 547 f.). Nr. 150 ist vor dem 3. Nov. geschrieben (Enders 17, 368, Anm. 8) und gehört vor Nr. 147 (dieser Brief in ARG 35 nur auszugsweise gedruckt!), Nr. 172 (Seitenzahl ARG 27: 260] 269) ist, nur mit Jahreszahl datiert, hinter Nr. 175 einzuordnen. Hinter Nr. 142 fehlt das von Mykonius verfaßte Bedenken der Wittenberger Theologen vom 22. Aug. 1536 (gedruckt Enders 11, 40 Nr. 2438; Regest WABr. 7, 509), hinter Nr. 155 der Brief des Kurfürsten vom 5. März 1537 an Bugenhagen, Spalatin und Mykonius (WABr. 11, 320; ZkWkL Bd. 3, 359ff.). Zu Nr. 209 und 217 hat O. Clemen in ARG 35 (1938), 120 f., Nr. 4 und Nr. 32 wichtige Berichtigungen nachgetragen, was Delius nicht erwähnt. Wie sich die Briefe aufeinander beziehen, macht Delius nicht kenntlich. Warum – das gilt nicht nur für Delius – wird das einfache Verfahren nicht übernommen, das Allen in seiner Ausgabe der Erasmus-Briefe anwandte, nämlich in Kleindruck vor bzw. hinter die Nummer des jeweiligen Briefes die Nummern der Briefe zu setzen, die er beantwortet bzw. die ihn beantworten?

Göttingen

Heinrich Ulbrich

Kenneth A. Strand: A Reformation Paradox. The condemned New Testament of the Rostock Brethren of the Common Life. With plates. Ann Arbor (Michigan): Ann Arbor Publishers 1960. 101 S., \$ 2.50.

Bei seiner Darstellung der Geschichte des niederdeutschen Neuen Testamentes der Brüder vom gemeinsamen Leben in Rostock (R) legt sich Strand in Ausführlichkeit und Gründlichkeit äußerste Zurückhaltung auf zugunsten einer beigegebenen Reproduktion von Matth. 1–20 aus dem Stuttgarter Exemplar von R. Wie der Titel schon andeutet, findet Strand es paradox, daß Luther trotz seiner Sympathien für die Brüder (die Strand, O. Scheels Ergebnisse nicht beachtend, bereits auf Luthers Magdeburger Schuljahr zurückführt) gegen das Werk der Rostocker intervenierte, das doch, ganz in seinem Sinne, der Verbreitung des Neuen Testamentes in der Volkssprache habe dienen sollen. Die bekannte Begründung Luthers für sein Vorgehen in dem Brief an Herzog Heinrich erwähnt Strand zwar, zieht aber daraus nicht die entsprechenden Schlüsse. Ohne Begründung vermutet Verf. kühn, daß zwischen Luther und Emser zunächst „a definite spirit of friendship“ geherrscht habe. Dankenswert ist der Hinweis auf ein durch Stücke verschiedener Herkunft vervollständigtes Exemplar von R in der University of Chicago Library, das noch kaum beachtet wurde. Galt bisher der Druck des Emserschen Neuen Testamentes (E) von 1528 (Leipzig, V. Schuman) allein als Übersetzungsvorlage von R, so macht Strand die Benutzung des Schumanschen Druckes von 1529 mindestens als Nebenvorlage wahrscheinlich. Übereinstimmungen in den Titeln von R und dem Erstdruck von E, Leipzig 1527 (W. Stöckel), führen ihn zu der Vermutung, daß auch dieser Druck für R benutzt worden sei. Während F. Jenssen für seinen Nachweis, daß R durch den Luthertext beeinflusst wurde, den niederdeutschen Druck Luffs von 1525 heranzog, hält Verf. den Druck von J. Loersfeld (nicht Loersfels, wie auch jener Freiburger Drucker J. Faber, nicht Fabrum [!] hieß), Erfurt 1526, oder doch einen „sehr ähnlichen“ für den in Rostock benutzten Text. Zu dieser Annahme führt ihn ein Summarium zu Matth. 5, das in R und dem Druck von 1526, nicht aber in dem von 1525 erscheint¹. Warum Strand entgegen Jenssens Nachweis eine Benutzung nicht *nur* der Lübecker niederdeutschen Bibel (1494), sondern auch der Halberstädter (1522) und Kölner (um 1480) für möglich hält, verrät er nicht. Die kühne Behauptung, selbst eine Benutzung früher (hoch-)deutscher Bibelhandschriften sei nicht unwahrscheinlich, ist durch zwei zufällige Übereinstimmungen zwischen R und je einer Handschrift nicht gerechtfertigt. Da es sich um Stellen aus der Weihnachtsgeschichte handelt, könnte man eher an mündliche Übersetzungstradition (Predigt) denken. Wenn Strand ausdrücklich gegen Jenssen mit einem Zurückgreifen von R auf den lateinischen und vielleicht auch den griechischen Text (des Erasmus?) rechnen will – was er in seiner vorliegenden Arbeit aber nicht wirklich tut –, so hätte er dafür unbedingt eine Begründung geben müssen. Aus den – nur stilistischen – Einflüssen des deutschen Luthertextes auf R zu schließen, daß wenigstens einige der Rostocker Brüder der Reformation zuneigten, geht denn doch zu weit. Da diese Einflüsse ausschließlich in solchen Textpartien zu finden sind, in denen Emser Luthers Übersetzung *nicht* angegriffen hatte, und dort, wo dies der Fall war, R stets E folgt, wäre die Frage, ob R als „protestantisch oder katholisch“ anzusprechen sei, kurz und klar zu beantworten gewesen. Aber Strand sieht ja im Werk der Rostocker Brüder eine „Korrektur“ der Übersetzung Emsers im Sinne Luthers!

In dem Vorwort von Albert Hyma, das auch sonst zur Verwunderung Anlaß gibt, findet man den erstaunlichen Satz, Strand sei der erste Gelehrte, der die von den Rostocker Brüdern „in preparing their version of the New Testament“ angewandten Methoden entdeckt habe!

Göttingen Heinrich Ulbrich

1. Vgl. jetzt auch K. A. Strand in: ARG 52, 1 (1961), S. 99 f.

Fritz Blanke: Brothers in Christ. The History of the Oldest Anabaptist Congregation, Zollikon, near Zurich, Switzerland. Scottdale, Pa.: Herald Press 1961. Pp. 78, \$ 1.25.

In this volume Fritz Blanke presents a vivid, accurate, and fair-minded history of the first Anabaptist congregation at Zollikon near Zurich, immediately following the first baptisms of the Reformation period in 1525. Issued in English under American Mennonite auspices, this book is a careful translation by Joseph Nordenhaug of the original Swiss edition published in Zurich in 1955.

The factual materials presented by Blanke are now familiar to scholars, having been plowed with special thoroughness by Harold Bender in his Conrad Grebel biography. Blanke adds nothing new, though his discussion appears more authoritative than Bender's because of its lack of special pleading. Basically they agree in their picture of the Swiss Anabaptists. Grebel, Manz, and their comrades were Zwinglians carrying the Reformation forward to a radical, free-church conclusion because of a more strenuous Biblicism. They were not erratic enthusiasts nor was Zwingli's accusation that they had communistic tendencies justified.

The interpretation can be questioned. Blanke in chapter seven describes Anabaptist prophets marching into Zurich, crying woe and denouncing Zwingli as the dragon. He notes that the source of this cry was Melchior Hofmann, the prophet responsible for Muenster, though no connection to Zurich can be found. Can one say there is no fanaticism here? For one not a Mennonite, Blanke's conclusion is remarkable. "The only mistake of which we may accuse the men and women of Zollikon would be that they went at their task too early. ... There will always be need for men who, unconfused by the spirit of the age, set out for new goals and strive toward a new dawn." But he also says that Zwingli and the Council could not allow the Reformation to be exposed "to new incalculable dangers through the free-church experiment." If Blanke would spell out the implications of this view, he could say that his interpretation takes account of the profound tensions and ambiguities of church history. Since he does not say this, Blanke's view reveals the historian's luxury of trying to satisfy both sides by standing with neither.

Eden Theological Seminary, Webster Groves, Missouri

Lowell H. Zuck

Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament. Tome 4.: Epître aux Romains.

Texte établi par Jules-Marcel Nicole avec la collaboration de Pierre Marcel et de Michel Réveillaud. Edition nouvelle p. p. la Société Calviniste de France. Genève: Labor et Fides 1960. 380 S.

Nachdem A. Tholuck 1830 Calvins Kommentare der Vergessenheit entrissen hatte, stimmten zahlreiche Theologen seinem Urteil zu, der Genfer Reformator sei einer der scharfsinnigsten und tiefgreifendsten biblischen Exegeten. Um seine Erklärungen weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hatte E. F. K. Müller, 1901 ff. eine deutsche Übersetzung veranstaltet (Neue Reihe, hg. von O. Weber, 1937ff.). Auch eine französische Auswahl war in Toulouse 1892/94 in vier Bänden erschienen. Die neue gegenwärtig in Genf herausgegebene französische Ausgabe enthält die ganze Auslegung des Neuen Testaments. Der uns vorliegende Römerbriefkommentar ist nicht nur das erste, sondern auch das wichtigste Stück in Calvins Auslegungswerk. Nachdem Calvin 1539 in Straßburg seine *Institutio religionis christianae* neu bearbeitet und zu einem Lehrbuch für Studierende gestaltet hatte, ist aus seinen Vorlesungen an der Straßburger Akademie bald darauf auch der Römerbriefkommentar erwachsen (vgl. CR Cal 49, 1-292). Mit dieser Arbeit leitete er seine exegetische Arbeit ein, zu der ihn Bucer dort angeregt hatte. Die Frage, ob Calvin

schon 1537 diesen Brief in Genf ausgelegt hat, muß trotz Oporins Brief wohl offenbleiben. Jedenfalls war die Straßburger Tätigkeit der eigentliche Anlaß zu diesem Werk. Kurz nach Erscheinen der lateinischen soll auch eine französische Ausgabe 1540 herausgegeben worden sein. Nachweisbar ist allerdings nur die Exposition davon, gedr. Genf 1543.

Die französische Neuauflage beginnt mit Calvins aufschlußreichem Widmungsbrief an Simon Grynaeus. Darin deutet er seine exegetischen Grundsätze an und kommt vor allem auf sein Verhältnis zu seinen Vorgängern Melancthon und Bucer zu sprechen. Das Lob, das er diesen beiden Exegeten spendet, zeigt sein gerechtes Urteil. Sachlich übt er an seinen Lehrern keine Kritik. Im Unterschied zu Melancthons Römerbriefkommentar von 1532, der nur die wichtigsten Züge hervorhebt, will Calvin gleichmäßig den ganzen Text erklären. Im Vergleich zu Bucers Metaphrasis et enarratio in Ep. ad Rom. von 1536, die nach seiner Meinung „dem Ganzen die Krone aufsetzt“, will er kurz sein. Weil Calvin weiß, was er seinen Vorgängern verdankt, kann er ihre Leistung anders einschätzen, als es moderne Beurteiler zu tun pflegen.

Im Unterschied zu seinen späteren Auslegungen ist Calvins Römerbriefkommentar ein gelehrtes Werk. Es macht sich bemerkbar, daß er in Straßburg noch die meiste Zeit für seine exegetische Arbeit hatte. In den Argumenta hebt er hervor, daß es ihm der logische Aufbau dieses Briefes angetan hat. Wie die Wittenberger Reformatoren betont auch er, daß hier der Schlüssel zum Wort Gottes zu finden ist.

Die Bearbeiter treten völlig in den Hintergrund. Sie berichten nicht einmal über ihren Anteil an der Ausgabe und über das Verhältnis der neuen Übersetzung zu den alten, in Lyon und Genf erschienenen. Im übrigen ist ihre Leistung durchaus anzuerkennen. Sie geben alle biblischen, patristischen und scholastischen Nachweise, bis hin zu Calvins Bezugnahme auf seine Zeitgenossen (Cochlaeus, Johann Eck, Pighius), und bieten einen guten Text in flüssiger, moderner Sprache. Unter ihren Händen ist aus dem alten Werk ein gegenwartsgemäßes Buch geworden.

Münster/Westf.

R. Stupperich

Le livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559–1878), publié sous la direction de S. Stelling-Michaud, Professeur à la Faculté des Lettres. I. Le Texte (Travaux d'Humanisme et Renaissance XXXIII) Genève: Librairie E. Droz. 1959. 504 S., 1 Abb., 54,- Fr.

Schon 1860 wurde aus diesem Katalog der Studierenden der Genfer Akademie, die Calvin begründet hatte, der größte Teil (1559–1859) veröffentlicht, aber so fehlerhaft, daß es sich als unausweichlich erwies, eine neue, wissenschaftlich verlässliche Edition zu veranstalten. Der minutiös gearbeitete Textband liegt vor; er ist noch rechtzeitig zum 400-Jahr-Jubiläum der Akademie erschienen. Nach Vorarbeiten durch L. Matthey hat ein Team den Abschluß ermöglicht. Zwei Kommentarbände, getrennt nach schweizerischen und ausländischen Studenten, werden die erreichbaren Lebensdaten vorlegen. 12 000 Namen enthält der Livre du Recteur, bis 1878 geführt, meist (mit Ausnahme von zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts) durch eigenhändige Eintragung der Studenten selbst fortgesetzt. Wer sich einschrieb, legte ein Glaubensbekenntnis zum Calvinismus ab – darum haben sich anfänglich die Lutheraner nicht eingeschrieben! Später war die Verbindung mit einem Eide üblich. Wer sich nicht der strengen Disziplin unterstellen wollte, versuchte, sich von der Eintragung fernzuhalten. Die Einleitung geht mit Gewissenhaftigkeit den möglichen Nichteintragungen nach – die ja in jeder Matrikel-Ausgabe ins Auge gefaßt werden müssen – und überprüft die vielen Möglichkeiten, das Rektorenbuch aus anderen Quellen zu ergänzen. Die „Nomina et stemmata“ (hauptsächlich für den nur kurzfristig

sich aufhaltenden jungen Adel, eine reiche Quelle für Genealogie und Wappenkunde) und die nur für Theologen in Betracht kommenden Livres des prêteurs und Registres de la Compagnie des Pasteurs, die alle ausführlichst beschrieben werden, spielen dabei die erste Rolle. Es wird darauf hingewiesen, daß am ehesten die Juristen im Livre du Recteur fehlen. Mediziner kamen zunächst überhaupt nicht an der Akademie an, trotz einem im 16. Jahrhundert unternommenen Versuch; neue Anfänge des ärztlichen Studiums sind erst 1835 zu finden. Die Einleitung bemüht sich, auch darüber Klarheit zu gewinnen, wieweit die Eintragungen gar nicht den Anfang ernster und ausgedehnter Studien in Genf bedeuten könnten, sondern nur eine kurze Berührung signalisieren, die im Zuge von Bildungsreisen fällig war. Solche Wissensdurstige haben auch nur Beschäftigung mit noblen Fächern gesucht: Geometrie, Geographie, französische Sprache. – Die volle Bedeutung dieser Veröffentlichung werden erst die beiden folgenden Bände ins Bewußtsein bringen, deren Erscheinen man mit großen Erwartungen entgegensehen darf.

Freiburg i. Br.

Wolfgang Müller

Bibliography of British History. Tudor Period. 1485–1603. Edited by Conyers Read. Second Edition. Oxford: Clarendon Press 1959. Pp. XXVIII, 624. Index. 63 s.

This massive volume is the fruit of Anglo-American cooperation over fifty years, and is now brought up to 1957 in a carefully revised edition. Together with the new bibliographies of the International Historical Commission, it provides an admirable tool for the modern historian. Not only are there ample explanatory notes, and warnings when some volume or another is too slanted, or to be used with caution, but the Index is admirably full. Only here and there would one want additional notes, as in 1379, Robert Barnes' Supplication to Henry VIII, where the considerable differences between the first and later editions should be noted. For the most part the printing and proof reading has been impeccable but when it errs, as in 2109, it has two misprints in two lines. But one can only be grateful for the labour which has gone into making this survey, which will surely become an indispensable tool for the study of the Tudor Period.

University of Manchester

Gordon Rupp

The answer to the whole set of questions of the celebrated Mr. William Apollonius, pastor of the Church of Middleburg, looking toward the resolution of certain controversies Concerning Church Government now being agitated in England by John Norton. Translated from the Latin by Douglas Horton. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press 1958. Pp. XXI, 196, \$ 4.75.

Sixteen questions were asked by the pastor-theologian of Middelburg's church on the island of Walchern in 1644. William Apollonius (1603–1657) hoped to find answers which would solve some of the Puritan's problems. He had friends among the divines in the Westminster Assembly, now wrestling with those problems. Independency would have to be heard; its voice could best come from New England. There John Norton (1606–1663) of Ipswich in the Bay Colony (after 1652 from Boston) could frame the answers to the questions Apollonius raised.

His answers present an adequate ecclesiology of the churches of New England against the background of the sixteenth-century Reformation with a notable array of authorities as substantiation. The qualification of church members, the Church covenant, the ministry and ecclesiastical power, classes and synods, church forms and set forms, relations with the state, and relations among churches are some of the topics treated.

The ecclesiastical polity of the churches in New England was Congregational. Norton, however, was not an advocate of schism for schism's sake. As his translator points out, he had a truly ecumenical spirit.

The work is a notable document for students of Puritanism and for those interested in church polity. It sets forth principles that churchmen have pondered through the centuries. The Dean of Harvard Divinity School has rendered scholars and churchmen a notable service in making an expert translation of a notable work.

Concordia Lutheran Seminary, St. Louis, Missouri

Carl S. Meyer

Olive J. Brose: Church and Parliament. The Reshaping of the Church of England. 1828–60. Stanford: Stanford University Press. – London: Oxford University Press 1959. Pp. VI, 239, \$ 5.00.

In the thirties of the nineteenth century, the great hurricane of revolutionary change, which had blown so furiously across the Continent of Europe in gusts of anticlerical agitation for a half century, now blew up and down the British Isles. One has to cast an eye across the Channel, and to regard the relations of Church and State in France, or in Italy and Germany, to realise how tempered was the violence of reforming agitation in Great Britain. But it was severe enough. On the one hand, there was a good deal that was still a survival of mediaeval abuse in the setup of the English church, not least in respect of bishoprics, and of cathedrals. When one examines how the town council of Basle had to grapple with vested ecclesiastical interests in the 1530's one can only marvel at the similarities with the long postponed English Ecclesiastical Commission four hundred years later. On the one hand there was the conservatism of ecclesiastical vested interest – on the other hand a genuine suspicion of secularism and liberalism, and the designs of the modern Parliamentary state upon the goods, rather than the good of the Church (as Bishop Fisher had said of the Reformation Parliament of 1529). Dr. Brose gives a sympathetic picture of the statesmanlike Peel and of ecclesiastical leaders like Blomfield against the background of the industrial England of their time and where the whole church machine was out of gear with the needs of the time. She shows how the matter was gradually adjusted, not by doctrinaire fights about abstract principles but by coping with the empirical situation in the British way, by a series of working compromises which gradually took away the sting of the doctrinaire reproaches of left and right. This is not a profound or always perceptive study but is admirably workmanlike and puts together into a connected narrative an important number of pieces of evidence, along with some admirable examples and quotations. It is a valuable study and much to be commended.

University of Manchester

Gordon Rupp

Wacław Urban: Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w (Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie, Komisja Nauk Historycznych. Prace monograficzne T. 3). Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe (= Die Bauern und die Reformation in Kleinpolen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Polnische Akademie der Wissenschaften, Abteilung Krakau, Kommission der Geschichtswissenschaften, monographische Arbeiten, Band 3. Krakau: Wissenschaftlicher Staatsverlag). 1959. 320 S., geh. Zł. 61,50.

„Vor der neuen polnischen Geschichtswissenschaft steht die Aufgabe, vor allem die Geschichte der produktiven Massen zu erforschen.“ Mit diesem Satz leitet W. Urban, Mitarbeiter der Polnischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung Krakau, seine ausführ-

liche Besprechung des Buches ein, in dem *J. Tazbir* „die Reformation und das Bauernproblem in Polen im 16. Jahrhundert“ behandelt hat („Reformacja a problem chłopski w Polsce XVI w.“ Wrocław [Breslau] 1953 – besprochen im 1. Jahresband von „Odrodzenie i reformacja w Polsce“ = „Renaissance und Reformation in Polen“, Warschau, 1956).

Beide Forscher verbindet (im Rahmen der marxistischen polnischen Geschichtsforschung) die gleiche Auffassung der Reformation als eines Mittels des bäuerlich-plebejischen Klassenkampfes. In *Tazbirs* Buch darf man vielleicht eine Pionierarbeit sehen, die zu dem Thema „Reformation und Bauern“ mancherlei Fragen aufwirft, auch schon Antworten zu geben versucht, überhaupt das ganze Fragegebiet vielseitig beleuchtet. *W. Urban* behandelt nun in dem hier angezeigten Werk die Stellung der Bauern und der ihnen sozial verwandten Kleinstädter zur Reformation in gründlicher Kleinarbeit auf Grund eines umfassenden Quellenstudiums im Blick auf ein wichtiges Teilgebiet: Klempolen (das heißt im wesentlichen die ehemaligen Woiwodschaften Krakau, Sendomir und Lublin). Er will damit sowohl einen Beitrag zur Geschichte des Protestantismus in Polen liefern als auch die sozialen und kulturellen Probleme des polnischen Dorfes zur Zeit der Renaissance erhellen, und zwar in der Hälfte des Reformationsjahrhunderts, in der der polnische Protestantismus seinen Höhepunkt erreichte. Überwunden oder doch berichtigt ist nun die ältere Auffassung, „daß die Reformation spurlos an ihnen (den polnischen Bauern) vorüberging“. So schrieb *Th. Schiemann* 1886 in seiner Geschichte Rußlands, Polens und Livlands, Band I, S. 638. Ähnlich noch *E. Hanisch* in seiner Geschichte Polens, S. 165 (Bonn und Leipzig 1923): „... ein Stand im (polnischen) Reiche blieb den religiösen Nöten der Zeit gegenüber völlig teilnahmslos. Der Bauer, der in dumpfer Verständnislosigkeit allem Geistigen gegenüberstand, konnte bei der Unbildung, in der ihn seine Zwingherren ... hielten, auch in den Glaubenskämpfen keine selbständige Stellung einnehmen. So blieb er ... der alten Lehre treu.“ Schon *Th. Wotschke* drückte sich vorsichtiger aus, wenn er in seiner Geschichte der Reformation in Polen, S. 12 (Leipzig 1911) schrieb: „Die große Masse der Landbewohner, der Bauernstand, blieb von ihr (der Reformation) *wesentlich* unberührt“ (Hervorhebung durch den Rezensenten). *W.* weist dann auf die Bemühungen der evangelischen Pfarrer, auch mancher Herren hin, den Kmeten religiös und sozial zu heben, auch auf diesbezügliche Synodalverhandlungen. – Ähnliche Hinweise finden wir bei *K. Völker* (Kirchengeschichte Polens, Berlin-Leipzig 1930, S. 159, 162, 176 f., 178), *W. Bickerich* (Evangelisches Leben unter dem weißen Adler, Posen 1925, S. 9) und *A. Rhode* (Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande, Würzburg 1956, S. 30 und 58, vgl. S. 21). Die drei letzten Forscher erinnern besonders an die bauernfreundliche Haltung der Böhmisches Brüder.

Auf die „recht flüchtige“ Behandlung des Gegenstandes im bisherigen Schrifttum geht *Urban* im I. Kapitel seines Buches (S. 9–28) ein. Neben den Mitarbeitern der Zeitschrift „Reformacja w Polsce“, darunter *A. Brückner* und *St. Kot*, hebt er besonders *K. Völker* hervor, der hinsichtlich des vorliegenden Gegenstandes unter den bürgerlichen Geschichtsforschern am weitesten gegangen sei (vgl. *Völkers* Aufsatz über „Die Gewissensfreiheit der Hörigen nach der Warschauer Konföderation vom 28. Januar 1573“ in der Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte, Band VI, 1932). – Ferner nennt *Urban* in diesem Kapitel seine Quellen. Es ist sein besonderes Verdienst, über die bis dahin allgemein benutzten Quellen (Briefe führender Männer der Reformation und der Gegenseite, Synodalberichte und Chroniken, Briefe der Nuntien, Reichstagsakten und religiös-polemische Schriften) hinaus weitere – bisher wenig oder gar nicht verwertete – Quellen erschlossen zu haben: bischöfliche Visitationsberichte, Gerichtsverhandlungen, Ortschroniken (darunter auch

deutsche Arbeiten über deutsche Siedlungen im Auschwitzer und Bielitzer Raum), Pfarr- und Klosterarchivalien, Beschlüsse katholischer Synoden und Kapitel, Jahresberichte der Jesuiten, Wirtschaftsberichte, ja sogar geistliche Dichtungen und Gebetbücher, ferner sippenkundliche Arbeiten und Volksüberlieferungen. Als sehr hilfreich erwies sich das 15bändige polnische Geographische Wörterbuch („Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego“, Warschau, 1880–1904). – Kapitel II (S. 29–66) beschreibt die Einstellung der Evangelischen Kleinpolens (einschließlich der Sozinianer) zur Bauernfrage. Dabei wird die Unduldsamkeit der Calvinisten im Gegensatz zu den weitherzigeren Böhmisches Brüdern und Sozinianern festgestellt. Nicht die Pastoren seien (wie *Tazbir* meint) in erster Linie für Glaubenszwang verantwortlich zu machen, sondern die Grundherren. – Je mehr gegen Ende des 17. Jahrhunderts der verhältnismäßige „Wohlstand“ der Bauern aufhörte, um so drohender wurde die Gefahr eines Bauernkrieges. Nach Urbans Ansicht hat sich die kleinpolnische Reformation wohl mindestens um ein halbes Jahrhundert zu früh entwickelt, als daß sie sich mit Bauernaufständen in größerem Maßstabe hätte verbinden können. – Das sehr umfangreiche III. Kapitel (S. 67–128) schildert die – zum Teil blutigen – wirtschaftlichen Kämpfe der Bauern, und zwar a) Streitigkeiten mit kirchlichen Grundherren sowie die Versuche von Bauern und Kleinstädtern, sich geistlichen Besitz anzueignen; b) den Widerstand der Bauern in den Jahren 1540–60 gegen Zehnten, Meßkorn und Stollgebühren sowie sonstige Kämpfe mit den Geistlichen, zum Beispiel um das Mietgeld für „Kirchenkühe“. In ein bis zwei Fällen wurde sogar ein Pfarrer ermordet! c) Streitigkeiten mit evangelischen Grundherren, die gewöhnlich rücksichtsloser als die katholische Geistlichkeit den Zehnten erhoben, Fronarbeiten an katholischen Feiertagen verlangten und das Vermögen kirchlicher Spitäler an sich rissen. Es wird der Bauern gedacht, die mit der (sozial ihnen oft nahestehenden) katholischen Landgeistlichkeit gegen die Allgewalt des Adels zusammenarbeiteten, auch solcher Pfarrer, die von ihren evangelischen Herren um ihr Pfarrland gebracht und sogar zum Frondienst gezwungen wurden. – Kapitel IV (S. 130–170) beschreibt die Ausbreitung der Reformation unter Bauern und Kleinbürgern – teils (schon seit 1532) durch Druck, der bei den Antitrinitariern sanfter war; teils durch Überzeugung. Dabei werden mannigfache Zeichen des Widerstandes der Bauern gegen zwangsmäßige Protestantisierung wie Fälle des Gelingens reformatorischer Werbung aufgeführt. Hier hebt sich besonders heraus die Ausbreitung der evangelischen Bewegung im Auschwitzer Gebiet unter dem Einfluß des deutschen Luthertums in Bielitz und starker evangelischer Nachbarschaft in Schlesien, Mähren und der Slowakei. Aufs Ganze gesehen sei jedoch die Haltung der meisten Bauern Kleinpolens zur Reformation unfreundlich gewesen; die Gründe dafür werden ausführlich erwogen. – Im V. Kapitel (S. 171–208) gibt Urban einen Überblick über den Anteil der Bauern und Kleinstädter am Protestantismus – je nach den verschiedenen Gebieten in Kleinpolen. An erster Stelle steht hier die Auschwitzer Gegend mit ihren (meist deutschstämmigen) Siedlern. Das Kapitel bringt auch Angaben über die bekenntnismäßige und völkische Zusammensetzung (neben Polen und Deutschen finden sich Schotten, Ungarn und Italiener), über die – freilich schwer feststellbare – zahlenmäßige Stärke und die Bedeutung des plebejischen Protestantismus. „Im großen und ganzen war der Prozentsatz unter den kleinpolnischen Bauern sehr gering und unter den Kleinbürgern wenig höher“ (S. 293). – Kapitel VI (S. 209–231) berichtet über die Bedrückung und zum Teil blutige Verfolgung der evangelischen Bauern und Kleinbürger, besonders im Auschwitzer Gebiet, wo sie aber auch durch schlesische Glaubensbrüder unterstützt wurden; ferner über den zähen Widerstand der Unterdrückten (Abhaltung heimlicher Gottesdienste im Walde unter Waffenschutz, Massenabwanderung, Er-

mordung von Grundherren – besonders wegen wirtschaftlicher Bedrückung). Kryptoarianer gab es in einzelnen Kleinstädten bis in die siebziger Jahre des 17. Jahrhunderts. – Das VII. Kapitel (S. 232–264) schildert zunächst auf Grund katholischer Visitationsberichte den sittlichen Tiefstand der Geistlichkeit, sodann die weithin erfolgreichen, vielfältigen Bemühungen der Gegenreformation um die Rückgewinnung der Hörigen – besonders durch die wendige und nachhaltige Arbeit der Jesuiten, neben denen andere Orden zurücktraten. Auch auf katholischer Seite gab es (teils taktisch bedingte) Humanitätsbestrebungen, wie der Verf. feststellt. Zum Schluß werden Beispiele gegeben von der Mitarbeit Leibeigener bei der Gegenreformation, zum Beispiel bei der Rückführung protestantisch gewordener Kirchen und beim Sturm auf evangelische Bethäuser. „Es kam schon im 16. Jahrhundert vor, daß Bauern protestantische Geistliche töteten“ (S. 295). – Im Schlußabschnitt (S. 265–269) wird darauf hingewiesen, daß ähnlich wie in England und Holland die Einstellung der Untertanen zur Reformation in den verschiedenen Gebieten Polens ganz verschieden war. Die erfolgreiche Ausbreitung unter den Bauern im Auschwitzer Gebiet sei eine Ausnahme, der Reformation in Schlesien ähnlicher als der in Kleinpolen. Auch in der Herrschaft Pleß sei die Lage ähnlich gewesen. Zusammenfassend urteilt Urban: „Die in der bisherigen Historiographie vertretenen Ansichten, daß die kleinpolnischen Bauern in überwiegender Zahl dem Katholizismus treu blieben, fanden meistens ihre volle ... Bestätigung. Neu ist dagegen der Versuch, zu erklären, daß die Wirkungen der Reformation auf die Fronbauern viel komplizierter waren, als dies bis jetzt angenommen worden ist. Die *Bauern* waren *keine willenlose Masse*“ (S. 295 – Kursiv durch den Rezensenten). „Unter den Bedingungen eines schwachen Klassenkampfes, der Unwissenheit der Leibeigenen und des Übergewichts des Adels bei der kleinpolnischen Reformation konnte diese ihre antifeudale Rolle nicht voll zur Auswirkung bringen. Die Bauern spürten in der Adelsreformation häufig ihren Gegner, wozu sie übrigens ein volles Recht hatten, da sich mit ihr die Einführung der Fronarbeit an Feiertagen und des beschwerlichen Fronzehnten, die Mehrung adliger Willkür auf geistlichen Gütern usw. verband. Die Mehrzahl der verhältnismäßig bescheidenen Errungenschaften des Protestantismus unter dem Volk wurde durch die katholische Gegenpropaganda leicht liquidiert“ (S. 267 f.). – Verf. fordert dann weitere Untersuchungen, die die Tätigkeit der radikalen Sozinianer und die frühe Gegenreformation mit der sozialen Lage in genauen Zusammenhang bringen, sowie Arbeiten über den Kampf gegen den Zehnten und über die Reformation in den kleinpolnischen Städten. – Hinsichtlich der Quellen müßten die kirchlichen, besonders die Kloster-Archive, voll ausgenutzt, die reformationsgeschichtlich wichtigen Angaben in Stadt- und Landbüchern registriert und die evangelischen Synodalberichte sowie teilweise auch die katholischen Visitationsniederschriften gedruckt werden.

Es folgt das umfangreiche Quellen- und Schrifttumsverzeichnis (S. 270–286) sowie eine Zusammenfassung in deutscher Sprache (S. 287–295), ein Verzeichnis der Orts- und Personennamen (S. 297–317) und eine Kartenskizze über die Verbreitung des Protestantismus unter den Hörigen in Kleinpolen. Diese Beigabe ist sehr zu begrüßen. Man vermißt darauf nur einige im Text vorkommende Orte wie Kielce, Szczebrzeszyn, Zamość.

Der Verf. hat im I. Kapitel früheren Darstellern der Reformation in Polen vorgeworfen, sie hätten die Ereignisse zu stark im Licht ihres jeweiligen Bekenntnisses gesehen und beschrieben. Man wird ihm gern bescheinigen, daß er selbst offensichtlich um eine möglichst unparteiische, sachliche Haltung bemüht ist – zum Beispiel auch dort, wo er auf die alten deutschen Siedlungen im Auschwitzer Raum zu sprechen kommt. Doch wird man, wenn

man die ausgesprochen marxistische Geschichtsansicht nicht teilt, auch diesem Buch, das auf ihr fußt, entgegenhalten, daß hier die Reformation zu stark und einseitig als sozial-wirtschaftlich bedingte und geprägte Bewegung gilt. Man lese etwa den Satz: „Der Kampf mit dem Klerus um die ökonomischen Interessen bildete immer und überall die hervorragendste (wörtlich: erstrangige) Prämisse der Entwicklung der Reformation“ (S. 67), oder den anderen Satz in der Zusammenfassung auf S. 288: „Die Reformation in Klempolen war eine soziale Strömung.“ Der Satz erscheint auf S. 29 im eigentlichen Text gemildert; dort heißt es: „... war unter anderem“.

Beachtlich ist Urbans Feststellung, „daß der plebejische Arianismus eine sozial radikale, aber nicht eine revolutionäre Bewegung war“ (gegen J. Tazbir und G. Hernas, die beide Begriffe zu eng miteinander verknüpften, S. 64 mit Anm. 196). Diese Bemerkung ist bezeichnend für Urbans vorsichtig abwägende und unterscheidende, nicht vorschnell verallgemeinernde Denk- und Darstellungsweise.

Nachdenklich stimmt auch sein Urteil über die angeblich so starke Verbundenheit der polnischen Bauern mit dem Wesen des Katholizismus. Urban stellt nur eine Verbundenheit mit dessen äußerer Seite, mit dem katholischen Brauchtum fest. Er meint: „Besonders wurden die Bauern von den katholischen Praktiken angezogen, die die Fortsetzung heidnischer Traditionen ermöglichten.“ Hier folgt ein Satz K. Dobrowolskis, wonach im Mittelalter „kein Gebiet religiöser Glaubensinhalte so tief in die Vorstellung der breitesten Massen eingedrungen ist“ wie die Ehrung der Heiligen (S. 167f., wo auch die Stelle aus Dobrowolskis polnischem Buch über den Florianskult in Polen genannt ist).

Häufig wirft Urban vergleichsweise einen Blick auf die Reformationsgeschichte anderer Gebiete und Länder, was der Darstellung einen Zug ins Weite verleiht.

Zu Einzelheiten sei folgendes angemerkt: Zu S. 168 oben: Kann man bei selbst starker Opposition gegen die offizielle Religiosität zu jener Zeit in Klempolen schon vom „atheistischen Gepräge“ dieses Widerstandes sprechen? – Auf S. 63 schreibt Urban: „Vielleicht bestand übrigens in den sechziger Jahren unter den polnischen Brüdern, wie Wotschke annimmt, eine Gruppe, die nach dem Muster der deutschen Anabaptisten einen bewaffneten Umsturz wünschte.“ Hier muß Verf. Wotschke mißverstanden haben, der auf S. 223 seiner Geschichte der Reformation in Polen ausdrücklich feststellt: „... nicht das Geringste zeugt dafür, daß die kleine gewalttätige Partei unter den Täufern, die die Münstersche Katastrophe verschuldete, in Polen Anhänger gehabt habe.“

Die Druckfehler, die wohl in keiner wissenschaftlichen Arbeit fehlen, sind leicht erkennbar; es seien nur zwei erwähnt: S. 214, Zeile 2 muß wohl statt „obierać“ stehen: „obiecać“, S. 237 Mitte statt „sustimit“ offenbar „sustulit“.

Besonders wertvoll erscheint das besprochene Buch durch das sehr reiche Material, das der Verf. mit viel Spürsinn und Fleiß besonders aus katholisch-kirchlichen Archiven gesammelt und bereitgestellt hat. Viele unbekannte Ereignisse aus der Reformation und Gegenreformation in Klempolen sind so bezeichnend, fesselnd oder auch erschütternd, daß man sie Stück für Stück abdrucken möchte – etwa folgendes Beispiel reformierter Kirchenzucht: Ein (wohl minderjähriger) Herrensohn hat ein leibeigenes Mädchen getötet. Seine Mutter muß auf Beschluß der Sendomirer Bezirkssynode (Ożarów, August/September 1629) vor der Gemeinde in Gegenwart auch der Hörigen öffentlich Buße tun, ein reichliches Almosen geben, die Mutter des Mädchens mit Mann und Kindern von der Leibeigenschaft befreien, nachdem sie sie außerdem angemessen zufriedengestellt hat. Das alles unter Androhung des Ausschlusses aus der Kirche. Die Patronin ist den Forderungen nachgekommen. Urban stellt fest, daß eine solche Regelung im damaligen polnischen Katholi-

zismus nicht denkbar war. – Es war für den Verf. nicht leicht, aus all den emsig gesammelten Steinchen des Quellenmaterials das Mosaik eines Gesamtbildes zu schaffen. Mag sein, daß bei weiterem Forschen hier oder da eine Akzentverschiebung nötig wird. Doch ist der Verf. durch sein vorsichtig abwägendes Urteil vor grundlegenden Änderungen seiner Thesen in der Hauptsache geschützt.

Der Theologe, der von seinem Standpunkt aus die Reformation erforscht, bedarf immer wieder der Ergänzung und Berichtigung, die ihm durch die wirtschafts-, sozial- und kulturgeschichtliche Forschung zuteil wird; daher ist er für Urbans inhalts- und gedankenreiches Werk dankbar.

Sonnevalde/Niederlausitz

Arnold Starke

Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland. Eingeleitet und herausgegeben von R. Stupperich (Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, H. 1/2). Ulm/Donau: „Unser Weg“ Verlag 1959. 253 S., 2 Karten.

Es ist gewiß an der Zeit, die Erinnerung an untergegangene oder aufs äußerste gefährdete evangelische Kirchentümer im östlichen Europa lebendig zu erhalten. Die Sammlung und Veröffentlichung von „Kirchenordnungen“, Rechtsdenkmälern also, ist kaum das wirksamste Mittel dazu, aber eine wichtige und notwendige Voraussetzung. Die ältere Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland ist aus den Arbeiten von Cvetaev, Fechner und Dalton bekannt. Der Herausgeber konnte sich hier auf ausreichende Vorarbeiten stützen und auf eine wichtige Ergänzung beschränken: Das „Revidierte Instrumentum Pacis Ecclesiasticum“ des ersten Superintendenten Berthold Vegetius ist nach dem einzigen bekannten Exemplar des Revaler Druckes von 1717 in der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Leningrad zum erstenmal vollständig abgedruckt. Die Reihe der Kirchenordnungen beginnt mit der des Leibarztes Dr. Blumentrost aus dem Jahre 1668 und endet mit der „Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland“ von 1924, der letzten Form, die man dem schwindenden Inhalt zu geben suchte, nachdem 1920 die „Temporären Bestimmungen“ über die Selbstverwaltung der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland eine erste Anpassung an die total gewandelten Verhältnisse eingeleitet hatten.

Zur Editionstechnik: Die Angaben über die Quelle des abgedruckten Textes sowie über andere Ausgaben gehören an den Kopf oder an das Ende jedes einzelnen Denkmals! Der Herausgeber hat sie zu einer Einleitung verarbeitet und die rasche Übersicht dadurch nur erschwert. Es ist so nicht feststellbar, welcher deutschen Übersetzung des Kirchengesetzes von 1832 der Abdruck folgt, und für den „Entwurf einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung ...“ von 1907 fehlt überhaupt jeder (auch sachlich erläuternde) Hinweis. Die Nützlichkeit der Edition wird dadurch nicht vermindert.

Köln

Günther Stökl

Raymond W. Albright: Focus on Infinity: a Life of Phillips Brooks. New York: The Macmillan Co. 1961. Pp. 464. \$ 4.95.

The life story of Phillips Brooks, Protestant Episcopal clergyman and pulpit giant of the late nineteenth century, was well told by two younger contemporaries who knew him personally. These efforts of Alexander V. G. Allen (1900) and William Lawrence (1903) – with later condensations and amplifications – are now followed by a “first non-contemporary biography” of the great preacher. A competent scholar has said that Professor Allen’s voluminous work “must always be the standard biography” of Brooks

(Charles A. Dinsmore in *Dictionary of American Biography*, III, 87). Yet, after sixty years and with new materials available, there is distinct value in a new appraisal by the professor of Church History at the Episcopal Theological School, Cambridge, Massachusetts. He concludes: "This truly great man and religious genius was loved for what he was ... He was a genius without the infirmities of the temperament of genius and his genius expressed itself normally, naturally, and most attractively in religious thought and life. Brooks knew the human soul as Thoreau knew the New England woods and Tennyson the castles of Old England ..."

Brooks' talents expressed themselves in a remarkable ability to proclaim the Christian message effectively to sophisticated congregations during a period of philosophic doubt and scientific inquiry. He gave effective leadership in the anti-slavery controversy and in the struggle for Negro rights. He was also a spirited ecumenical force in the Episcopal Church. Having been baptized according to the traditional trinitarian formula in a Unitarian church (before his parents became Episcopalians), he steadfastly refused conditional baptism in the Episcopal Church.

Students of Reformation History will be much interested in Brook's great admiration for Luther. Early in his career he came to admire Luther "with increasing devotion" (p. 63). On his various European trips, moreover, "whenever possible Brooks visited the places associated with his hero Luther" (pp. 114, 234) and brought back with him many Luther memorabilia (p. 427).

Various writers have indicated, as the present reviewer has done in his *Ordeal of Faith* (1959), that organized religion during the period, 1865-1900, was distinctly conservative on social questions, dispensing charity and benevolence to the needy but with a minimum of criticism of the *status quo*. Professor Albright seems to believe that to associate Brooks with this dominant trend is unfair (pp. 178, 420). Yet, Brooks' long time associate, A. V. G. Allens states: "He did not commit himself to methods of sociological reform, dreading ... the danger of relying on machinery, of treating men as a class, rather than as individuals" (*Phillips Brooks*, 573). Furthermore, when Albright mentions Brooks' concern for a proposed House of Rescue for Girls, he comments that Brooks perhaps had little "understanding of the real problems involved" (p. 379).

Certainly Brooks was a man of large heart, kindly deeds, and magnificent achievements, but the facts do not seem to indicate that he was in a substantial way a pioneer in developing basic criticism of the social and economic order of his generation.

The Ohio State University

Francis P. Weisenburger

Alphabetisches Verzeichnis der im Jahrgang 52 besprochenen selbständigen Schriften

- Acta Reformationis Catholicae* siehe bei Pfeilschifter, G.
- Albright, R. W.: Focus on Infinity: a Life of Phillips Brooks. S. 285.
- Die Amerbach-Korrespondenz. Hg. v. A. Hartmann. V. Bd.: Die Briefe aus den Jahren 1537–1543. S. 124.
- Bibliography of British History* s. Read, C.
- Blanke, F.: Brothers in Christ. The History of the Oldest Anabaptist Congregation, Zollikon, near Zurich, Switzerland. S. 277.
- Bouuaert, Claeys F.: L'ancienne Université de Louvain. Etudes et Documents. S. 134.
- Brose, O. J.: Church and Parliament. The Reshaping of the Church of England. 1828 till 1860. S. 280.
- Bucsay, M.: Geschichte des Protestantismus in Ungarn. S. 136.
- Calvin, J.: Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament. Tome 4.: Epître aux Romains. Texte établi par J. M. Nicole avec la collaboration de P. Marcel et de M. Réveillaud. Edition nouvelle p. p. la Société Calviniste de France. S. 277.
- Cranz, F. E.: An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society. S. 263.
- Delius, H. U.: Der Briefwechsel des Friedrich Mykonius. S. 273.
- Dickens, A. G.: Lollards and Protestants in the Diocese of York. 1509–1558. S. 135.
- Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage. Bd. II: Wort und Mystrium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hg. vom Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland. S. 140.
- Emser, H.: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hg. v. T. Freudenberger. S. 131.
- Ferm, V.: Classics of Protestantism. S. 260.
- Fischer-Galati, S. A.: Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521–1555. S. 268.
- Hitchcock, W. R.: The Background of the Knights' Revolt, 1522–1523. S. 266.
- Kahle, W.: Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche. S. 142.
- Kirche im Osten s. Stupperich, R.
- Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland s. Stupperich, R.
- Kohls, E. W. (Hg.): Der evangelische Katechismus von Gengenbach aus dem Jahre 1545. S. 270.
- Krajewski, E.: Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz. S. 129.
- Le livre du Recteur de l'Académie de Genève s. Stelling-Michaud, S.
- Luther, M.: Œuvres. T. I, V und VIII. S. 122.
- Luther's Works. Vol. 23: Sermons on the Gospel of St. John, Chapters 6–8 (ed. by J. Pelikan). S. 121.
- Melanchthons Werke in Auswahl. Hg. v. R. Stupperich. Bd. III. Humanistische Schriften. Hg. v. R. Nürnberger. S. 122.
- Müller, G.: Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen. S. 123.
- Norton, J.: The answer to the whole set of questions of the celebrated Mr. William Apollonius, pastor of the Church of Middleburg, looking toward the resolution of certain controversies Concerning Church Government now being agitated in England by John Norton. Translated from the Latin by D. Horton. S. 279.
- Ohling, G.: Junker Ulrich von Dornum. S. 125.
- Pelikan, J.: Luther the Expositor – Introduction to the Reformer's Exegetical Writings (Luther's Works – Companion Volume). S. 261.
- Pfeilschifter, G. (Hrsg.): Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI. Bd. I. S. 130.
- Quellen zur Geschichte der Täufer. VII. Bd.: Elsaß. I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532. S. 128.
- Read, C. (ed.): Bibliography of British History, Tudor Period. 1485–1603. S. 279.
- Reller, H.: Vorreformatorsche und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. S. 271.
- Rosen, G. (Antiquariat): 100 Reformationsdrucke vom Judenbücherstreit bis zum Bau-

- ernkrieg aus der Bibliothek Ferdinand Baron von Neufforge. S. 266.
- Sieber, M.*: Die Universität Basel und die Eidgenossenschaft 1460–1529. S. 259.
- Sprenger, P.*: Das Rätsel um die Bekehrung Calvins. S. 129.
- Stelling-Michaud, S.*: Le livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559–1878), publié sous la direction de *S. Stelling-Michaud*. I. Le Texte. S. 278.
- Strand, K. A.*: A Reformation Paradox. The condemned New Testament of the Rostock Brethren of the Common Life. S. 275.
- Stupperich, R.*: Evangelisch-Theologische Arbeit in Westfalen seit der Reformation. S. 272.
- Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hg. v. *R. Stupperich*. Bd. 1–3. S. 137.
- Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland. Eingeleitet u. hg. v. *R. Stupperich*. S. 285.
- Thiemann, E.*: Die Theologie Hermann Hamelmanns. S. 273.
- Urban, W.*: Chłopi wobec reformacji w Małopolsce w drugiej połowie XVI w. S. 280.
- Volz, H.*: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte. S. 265.
- Wolfs, S. P. (O. P.)*: Das Groninger „Religionsgespräch“ (1523) und seine Hintergründe. S. 126.

Bildatlas der frühchristlichen Welt

Von Prof. F. van der Meer und Prof. Christine Mohrmann. Deutsche Ausgabe von Prof. Dr. H. Kraft, Kiel. 216 Seiten mit 42 farbigen Karten und 614 Fotos. Format 26 x 35 cm. Leinen 48,- DM

Ohne Zweifel stellt dieser Atlas ein besonders wertvolles Hilfsmittel für die kirchengeschichtliche Arbeit dar. Es ist ja eine schon oft beklagte Tatsache, daß ein wirklich brauchbarer Atlas zur Kirchengeschichte fehlt. Für die Geschichte der Alten Kirche haben wir nun in dem vorliegenden Werk einen Atlas, der in 42 Karten einen Überblick über die wichtigsten Punkte der Entwicklung erschöpfend – so weit das kartographisch möglich ist – Auskunft gibt. Dieses Kartenmaterial wird durch einen reichen Bildteil mit ausführlicher Erläuterung, gegliedert in drei Teile (30–313, 314–600, Kirchenväter und altchristliche Literatur), ergänzt. Beide Teile, das Karten- und das Bildmaterial, vermitteln einen vorzüglichen Einblick in das Leben, Denken und Fühlen der Christenheit der ersten Jahrhunderte. Drei Register und kurze Erläuterungen zu den Karten schließen das Werk ab.

Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bonn

Ohne zu übertreiben darf gesagt werden, daß dieser Bildatlas nicht nur eine empfindliche Lücke ausfüllt, sondern in wissenschaftlicher, karthographischer und drucktechnischer Beziehung ein prachtvolles Werk ist. Ein Atlas, der durch die Auswahl und die photographische Schönheit der Aufnahmen, die Darstellung der geographischen Verhältnisse, der geschichtlichen Ereignisse, der Lebensweise der ersten Christengemeinde, von Architektur und Kunst der frühen Christenheit auch Inhalt und Geist dieser für die Entstehung der abendländischen Kultur so bedeutsamen Zeit der Alten Kirche aufleuchten läßt.

Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, Zürich

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 26 DM bzw. \$ 6; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 20,80 DM bzw. \$ 5.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio;
in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 26 DM or \$ 6 a year. For members of either society it is 20,80 DM or \$ 5 a year.

American subscribers are asked to send their subscriptions to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.